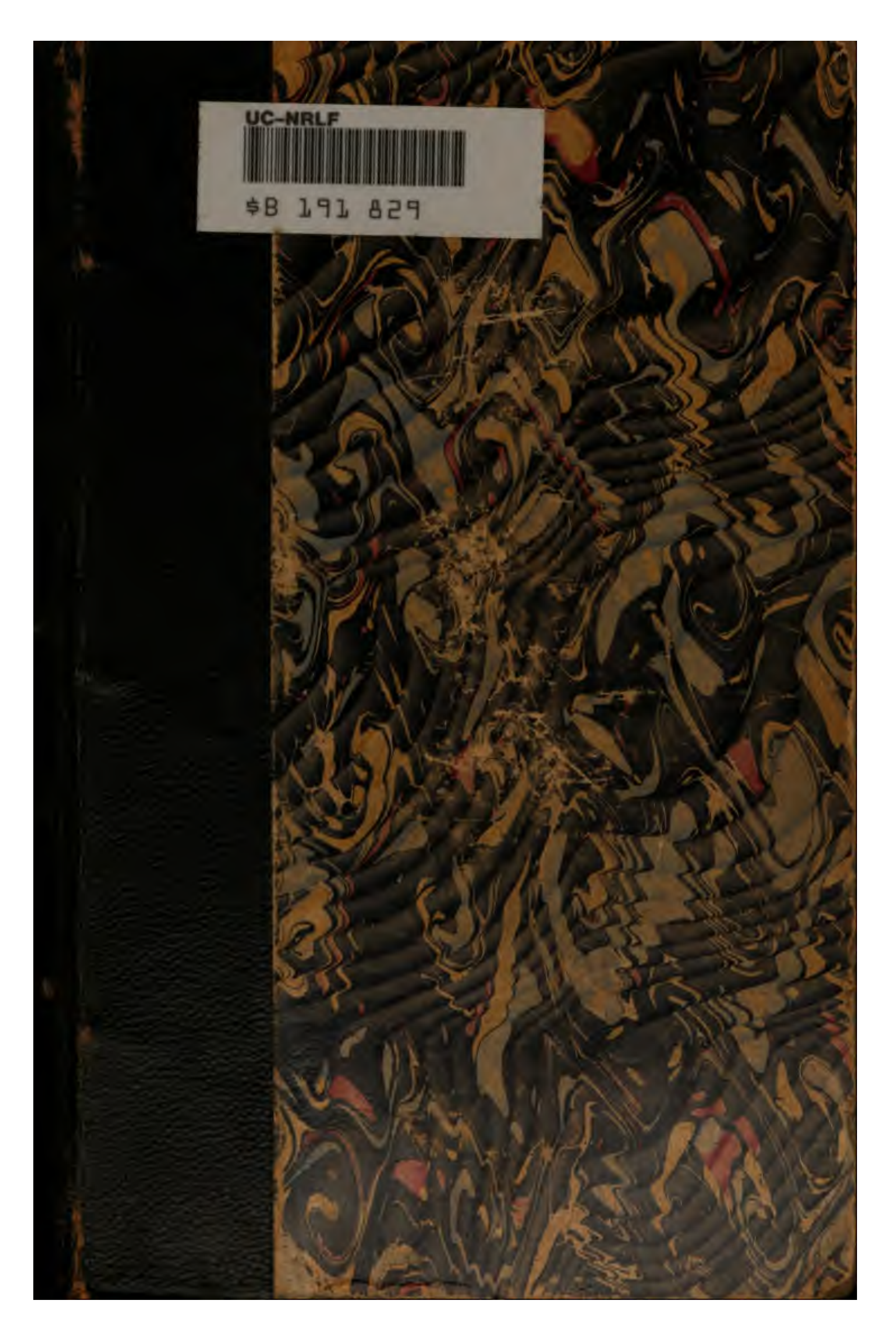


UC-NRLF
$B 191 829


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



BIBLIOTHÈQUE
D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

HISTOIRE

DES

IDÉES MORALES ET POLITIQUES

EN FRANCE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

PAR

M. JULES BARNI
Professeur à l'Académie de Genève

TOME DEUXIÈME

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.
DIDEROT.
D'ALEMBERT.

PARIS
GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR
Rue de l'École-de-Médecine, 17

Londres
Hipp. Baillière, 219, Regent Street.

New-York
Baillière brothers, 440, Broadway.

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 16.

1867

HISTOIRE

DES

IDÉES MORALES ET POLITIQUES

EN FRANCE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

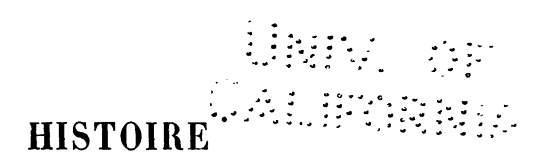
DU MÊME AUTEUR

POUR PARAÎTRE TRÈS-PROCHAINEMENT A LA MÊME LIBRAIRIE.

La Morale dans la Démocratie, cours publics professés à Genève et à Fribourg. 2 vol. in-18.

La Critique de la Raison pure, de Kant, traduite en français et précédée d'une introduction. 2 vol. in-8.

Paris. — Imprimerie de E. Martinet, rue Mignon, 2.



HISTOIRE

DES

IDÉES MORALES ET POLITIQUES

EN FRANCE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

PAR

M. JULES BARNI

Professeur à l'Académie de Genève.

TOME DEUXIÈME

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

DIDEROT.

D'ALEMBERT.

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

rue de l'École-de-Médecine, 17.

Londres — Hipp. Baillière, 219, Regent-street.

New-York — Baillière brothers, 440, Broadway.

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 16

1867

AVANT-PROPOS

Le bienveillant accueil que le public a fait au premier volume de cet ouvrage, a été pour moi un nouveau motif de donner au second tout le soin dont je suis capable. Je pense que personne ne se plaindra de l'étendue de ce nouveau volume, et particulièrement de la place qu'y occupe l'étude de Jean-Jacques Rousseau. Pour expliquer le développement que j'ai cru devoir accorder à cette étude, je n'ai pas besoin de rappeler que les leçons ici reproduites ont été prononcées à Genève; l'importance de l'écrivain y suffit. Je regretterais plutôt, pour ma part, que l'espace où je devais me renfermer et le sujet spécial du cours que je publie ne m'aient pas permis de m'étendre davantage sur certains points et d'en traiter un plus grand nombre. J'aurais aimé, par exemple, à examiner les *idées religieuses* de Rousseau ; mais, m'étant proposé pour but de retracer le tableau des *idées morales et politiques* que nous offrent les philosophes du XVIII[e] siècle, en les dégageant, comme ils le firent eux-mêmes, malgré quelques inconséquences, de toute doctrine métaphysique ou théologique, et en les montrant ainsi dans l'état d'indépendance qu'elles conquirent à cette époque, j'ai dû, pour ne

pas m'éloigner de ce but, écarter systématiquement dans l'auteur de la ***Profession de foi du vicaire Savoyard*** tout ce qui est du domaine de la religion, même de la religion naturelle. Rousseau, il est vrai, sous ce point de vue, n'apparaît pas tout entier, mais celles de ses idées que j'ai analysées et discutées n'en forment pas moins un ensemble distinct, qui peut être aisément détaché du reste, et qu'il était dans le plan même de ce cours de retracer séparément.

J'ai encore un regret à exprimer au sujet de mon étude de Rousseau. La leçon que j'ai consacrée à la question controversée de la mort de ce grand homme était déjà imprimée, lorsque j'ai connu le nouveau débat qui a eu lieu récemment sur ce sujet, je veux dire, d'une part, le mémoire lu le 15 mai dernier à l'Académie de médecine par son secrétaire perpétuel, M. Dubois (d'Amiens) (mémoire dont l'idée a été suggérée à l'auteur par la lecture de ma leçon manuscrite), et, d'autre part, les articles publiés dans divers journaux de médecine pour réfuter la thèse de M. Dubois, notamment celui de M. Chéreau, dans l'*Union médicale*, et celui de M. Delasiauve, dans le *Journal de médecine mentale*. Je n'ai donc pu mettre à profit, ni même mentionner dans mon propre travail les

travaux opposés de ces savants. Mais, après en avoir depuis pris connaissance, je crois pouvoir maintenir les conclusions auxquelles je m'étais arrêté. L'hypothèse du suicide par le pistolet reste, malgré le nouvel appui que vient de lui donner M. Dubois (d'Amiens), absolument inadmissible ; et quant à celle de l'empoisonnement, laquelle, comme je l'ai dit (p. 93), ne deviendrait une vérité démontrée que si l'on pouvait prouver que les symptômes indiqués par le procès-verbal de l'autopsie du corps et les circonstances qui ont précédé le décès, non-seulement s'accordent parfaitement avec cette hypothèse, mais ne sauraient s'accorder avec aucun autre genre de mort, je vois les hommes les plus compétents exprimer sur ce point des avis contraires : là où M. Dubois (d'Amiens) affirme, M. Chéreau et M. Delasiauve nient, après d'autres savants médecins (1). N'avais-je donc pas raison de douter que l'on pût faire cette démonstration ?

(1) Entre autres M. le docteur G. H. Morin (*Essai sur la vie et le caractère de J. J. Rousseau*, Paris, 1851), et M. le docteur L. Aug. Mercier (*Explication de la maladie de J. J. Rousseau et de l'influence qu'elle a eue sur son caractère et ses écrits*, Paris, 1859). M. Morin a particulièrement discuté (p. 441-449) la question médicale soulevée par le procès-verbal de l'autopsie, c'est-à-dire le point capital du débat, et fortement combattu l'opinion que vient de reprendre M. Dubois (d'Amiens).

Après avoir commencé par des regrets, je veux finir par une promesse, que le public m'a lui-même encouragé à lui faire : celle de compléter l'ouvrage dont il a si bien accueilli la première partie. Je réunirai dans un troisième volume aux *moralistes* Vauvenargues, Duclos, Helvétius, Saint-Lambert et Volney, les *communistes* Mably et Morelli et les *économistes* Quesnay, etc. Enfin, dans un quatrième et dernier volume, suivant le mouvement des idées morales et politiques du XVIIIe siècle dans les *publicistes-hommes d'État*, Turgot, Malesherbes, Necker, Mirabeau et Condorcet, je montrerai ces idées passant avec eux de la théorie dans les faits et aboutissant à la Révolution française, ce qui me conduira naturellement à exposer mes dernières conclusions sur le rôle de la philosophie du XVIIIe siècle. La carrière à parcourir est encore vaste, mais je ne regretterai pas ma peine si cette revue critique des travaux de nos pères profite en quelque chose à l'instruction de mes jeunes contemporains.

JULES BARNI.

Paris, 26 novembre 1866.

HISTOIRE

DES

IDÉES MORALES ET POLITIQUES

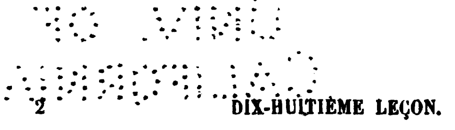
EN FRANCE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

DIX-HUITIÈME LEÇON.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

L'HOMME : SA VIE.

Que sans Rousseau l'œuvre de Montesquieu et de Voltaire serait restée incomplète. — Le lieu de sa naissance : la protestante et républicaine Genève. — Sa famille, originaire de France; son père et sa mère. — Ses premières lectures. — Son apprentissage chez un graveur, nouvelles lectures. — Sa fuite de Genève. — Comment il entre en relations avec madame de Warens. — Son entrée à l'hospice des catéchumènes de Turin, son abjuration. — Il se fait laquais pour vivre, aventure du ruban. — Influence qu'exerce sur lui l'abbé Gaime, l'un des types du *Vicaire savoyard*. — Séjour à Annecy chez madame de Warens, nouvelles lectures. — Placé au séminaire, Rousseau n'est pas même jugé bon à faire un curé de campagne. — Il entre à la maîtrise de la cathédrale. — Voyage à pied en Suisse et à Paris. — Effet produit sur lui par le spectacle



de la condition du paysan français. — Nouveau séjour chez madame de Warens, à Chambéry; influence de ce nouveau séjour. — Retraite aux Charmettes : méditation, lecture des philosophes, études sérieuses. — Invention d'une méthode pour noter la musique en chiffres; nouveau voyage à Paris.

Les écrivains du XVIIIe siècle, animés tous de la passion du bien public et de l'humanité, ont chacun leur rôle spécial dans l'œuvre commune ; aussi se complètent-ils les uns les autres, et il ne faut pas les séparer, si l'on veut embrasser cette grande œuvre dans toute son étendue. La postérité l'a bien senti : malgré les fâcheuses divisions et les tristes querelles qui les avaient séparés de leur vivant, elle les a réunis après leur mort dans le même bataillon, le bataillon sacré. Les noms de Montesquieu, de Voltaire et de Rousseau sont des noms qui vont ensemble et qui sont indissolublement liés.

Nous avons vu quelle fut l'œuvre de Montesquieu, et quelle fut celle de Voltaire. Sans Rousseau, cette double œuvre serait restée incomplète. Celui-ci représente, dans l'ordre des idées morales, le retour de l'âme sur elle-même, l'appel à la conscience comme à une voix intérieure qu'il faut toujours consulter, le *sentiment* en général ou l'*instinct naturel*; et, dans l'ordre des idées politiques, le principe de l'*égalité républicaine* et de la *souveraineté du peuple*. C'est ainsi que dans ce second ordre

d'idées, se trouva complétée l'œuvre de Montesquieu et de Voltaire, dont l'un s'était surtout attaché à l'idée de la liberté politique et l'autre au principe de l'humanité dans les rapports sociaux; et que, dans le premier ordre d'idées, la morale, sans abandonner le souci du bien de la société et du genre humain, revint à cette culture de l'homme intérieur dont Montesquieu n'avait guère eu à s'occuper, au point de vue critique et historique où il s'était placé, mais que Voltaire négligeait beaucoup trop dans la préoccupation de son principe de l'humanité: en prenant un caractère plus intime, la morale devint aussi plus sévère et plus complétement digne de l'homme.

Par ce côté, non-seulement Rousseau corrigea et compléta la morale de Voltaire, mais en général il opéra une réaction salutaire dans la morale de son temps, contre le relâchement de laquelle il protesta éloquemment et à laquelle il opposa de si nobles leçons, sinon toujours, hélas! les meilleurs exemples.

Mais, avant d'étudier les idées morales et politiques de Rousseau, il nous faut d'abord considérer l'homme; nous comprendrons mieux ensuite le moraliste et le politique.

Jean-Jacques Rousseau est né dans les premières années du siècle sur lequel il devait avoir une si grande influence, le 28 juin 1712, vingt-trois ans

après Montesquieu, que les *Lettres persanes* allaient bientôt rendre célèbre (1721), et seize ans après Voltaire.

C'est aux environs de Bordeaux qu'est né Montesquieu, c'est aux environs de Paris qu'est né Voltaire, c'est à Genève qu'est né Rousseau. Chacun de ces esprits a eu le berceau qui lui convenait. Celui dont le rôle devait être d'épurer la morale et de transformer l'ordre politique d'après les principes républicains, ne pouvait avoir une meilleure origine que la protestante et républicaine Genève (1).

Sa famille, originaire de France (2), avait tenu un rang honorable dans la bourgeoisie; mais son père, qui était à la fois fabricant de montres et maître de danse, était fort léger de caractère, homme d'esprit d'ailleurs et doué d'une sensibilité d'artiste. Sa mère, Suzanne Bernard, était une femme d'un cœur tendre et dévoué et d'un esprit élevé. On a remarqué que tous les hommes éminents ont eu pour mères des femmes distinguées; la mère de Rousseau

(1) J. J. Rousseau n'est pas né dans la rue qui porte son nom, et par conséquent dans la maison indiquée par une inscription qui date de 1793 et que nous y voyons encore, mais, comme l'ont établi les documents officiels recherchés par M. Th. Heyer, dans la Grand'rue, n° 2. (Voy. *Rousseau et les Genevois*, par M. Gaberel, p. 4 et 5.)

(2) Ses ancêtres, libraires à Paris, étaient venus chercher à Genève, au milieu du XVIe siècle, un refuge pour leur foi.

ne fit pas exception à la règle. Malheureusement elle mourut en lui donnant le jour. « Je coûtai la vie à ma mère, dit-il dans ses *Confessions*, et ma naissance fut le premier de mes malheurs. »

Voilà donc Rousseau privé de sa mère en naissant, et élevé par un père qui avait plus d'esprit que de bon sens, plus d'imagination que de jugement, plus de sensibilité que de sentiment de ses devoirs. Né lui-même avec une sensibilité maladive, son imagination fut exaltée de bonne heure (dès l'âge de six ans) par la lecture des romans, puis, ce qui valait mieux, mais ce qui n'était pas non plus sans danger pour un si jeune enfant, par celle des *Hommes illustres* de Plutarque. Mais laissons-le lui-même raconter l'effet que firent sur lui ses premières lectures.

« Je sentis avant de penser; c'est le sort commun de l'humanité. Je l'éprouvai plus qu'un autre. J'ignore ce que je fis jusqu'à cinq ou six ans. Je ne sais comment j'appris à lire; je ne me souviens que de mes premières lectures et de leur effet sur moi : c'est le temps d'où je date sans interruption la conscience de moi-même. Ma mère avait laissé des romans; nous nous mîmes à les lire après souper, mon père et moi. Il n'était question d'abord que de m'exercer à la lecture par des livres amusants; mais bientôt l'intérêt devint si vif que nous lisions tour à tour sans relâche et passions les nuits à cette occupation. Nous ne pouvions jamais quitter

qu'à la fin du volume. Quelquefois mon père, entendant le matin les hirondelles, disait tout honteux : Allons nous coucher; je suis plus enfant que toi.

» En peu de temps j'acquis, par cette dangereuse méthode, non-seulement une extrême facilité à lire et à m'entendre, mais une intelligence unique à mon âge sur les passions. Je n'avais aucune idée des choses, que tous les sentiments m'étaient déjà connus. Je n'avais rien conçu, j'avais tout senti. Ces émotions confuses que j'éprouvai coup sur coup n'altéraient point la raison que je n'avais pas encore; mais elles m'en formèrent une d'une autre trempe, et me donnèrent de la vie humaine des notions bizarres et romanesques, dont l'expérience et la réflexion n'ont jamais bien pu me guérir.

» Les romans finirent avec l'été de 1719. L'hiver suivant, ce fut autre chose. La bibliothèque de ma mère fut épuisée, on eut recours à la portion de celle de son père qui nous était échue. Heureusement il s'y trouva de bons livres; et cela ne pouvait guère être autrement, cette bibliothèque ayant été formée par un ministre, à la vérité, et savant même, car c'était la mode alors, mais homme de goût et d'esprit. L'*Histoire de l'Église et de l'Empire* par Lesueur, le *Discours* de Bossuet *sur l'histoire universelle*, les *Hommes illustres* de Plutarque, l'*Histoire de Venise* par Nani, les *Métamorphoses* d'Ovide, la Bruyère, les *Mondes* de Fontenelle, ses Dialogues des morts, et quelques tomes de Molière, furent transportés dans le cabinet de mon père, et je les lui lisais tous les jours durant son travail. J'y pris un goût rare et peut-être unique à cet âge. Plutarque surtout devint ma lecture favorite. Le

plaisir que je prenais à le lire sans cesse me guérit un peu des romans et je préférai bientôt Agésilas, Brutus, Aristide, à Orondate, Artamène et Juba. De ces intéressantes lectures, des entretiens qu'elles occasionnaient entre mon père et moi, se forma cet esprit libre et républicain, ce caractère indomptable et fier, impatient de joug et de servitude, qui m'a tourmenté tout le temps de ma vie dans les situations les moins propres à lui donner l'essor. Sans cesse occupé de Rome et d'Athènes, vivant pour ainsi dire avec leurs grands hommes, né moi-même citoyen d'une république, et fils d'un père dont l'amour de la patrie était la plus forte passion, je m'en enflammais à son exemple, je me croyais Grec ou Romain ; je devenais le personnage dont je lisais la vie ; le récit des traits de constance et d'intrépidité qui m'avaient frappé me rendait les yeux étincelants et la voix forte. Un jour que je racontais à table l'aventure de Scœvola, on fut effrayé de me voir avancer la main sur un réchaud pour représenter son action. »

Quels que fussent les défauts et les dangers de ce genre d'éducation, qui avait d'ailleurs ses avantages, Rousseau le recevait au moins de son père, qui lui témoignait une grande tendresse. Mais le pauvre enfant se vit, à l'âge de dix ans, privé de cet appui. M. Isaac Rousseau, s'étant pris de querelle avec un capitaine retraité, du nom de Gautier, et s'étant, malgré les lois, battu en duel avec lui, fut condamné à comparaître devant le Conseil, et suivant la loi de

ce temps (loi si justement critiquée par Voltaire) (1) à demander pardon, genoux en terre, à Dieu et à la Seigneurie (2). Il aima mieux s'expatrier que de se soumettre à une telle humiliation, et il n'y aurait qu'à l'en louer si, en quittant Genève, il n'y avait laissé un enfant qu'aucune considération ne lui devait faire abandonner. Jean-Jacques a raison de dire que les suites de cette aventure ont influé sur le reste de sa vie.

Il fut recueilli par son oncle Bernard, qui le mit en pension, avec son propre fils, à Bossey, chez le ministre Lambercier. « Deux ans passés au village, dit Rousseau, adoucirent un peu mon âpreté romaine et me ramenèrent à l'état d'enfant »; mais il faut le dire, d'après ses confidences, d'enfant non moins précoce du côté du tempérament que du côté de l'intelligence.

A son retour à Genève, il rentra chez son oncle, « homme de plaisir, dit-il lui-même, ainsi que mon père », et qui ne prit guère soin de lui. Il y passa et y perdit deux ou trois ans. Après de longues délibérations, on se décida à le faire entrer chez un greffier, pour y apprendre ce que son oncle appelait l'utile métier de grapignan; mais il fut bientôt renvoyé ignominieusement du greffe pour cause

(1) Voy. t. Ier, p. 298.

(2) Voy. *Rousseau et les Genevois*, par M. Gaberel, qui a rectifié, d'après des documents officiels, la version de Rousseau sur ce point.

d'ineptie. « Il fut prononcé par les clercs de M. Masseron que je n'étais bon qu'à mener la lime. » On le mit donc en apprentissage chez un graveur.

Cet état, qui demande de l'intelligence et du goût, ne lui déplaisait pas; mais la brutalité de son maître le rebuta du travail et gâta son caractère. « Rien, dit-il, ne m'a mieux appris la différence qu'il y a de la dépendance filiale à l'esclavage servile, que le souvenir des changements que produisit en moi cette époque. » Il y contracta les goûts et les vices qui sont les effets ordinaires de la tyrannie : la convoitise, la fainéantise, la dissimulation, le mensonge, le vol même. C'est ainsi que, grâce à ce malheureux apprentissage, il passa, suivant ses expressions, de la sublimité de l'héroïsme à la bassesse d'un vaurien.

Cependant son goût pour la lecture finit par lui revenir; il dévora tous les livres « bons ou mauvais (1) », d'une fameuse loueuse, La Tribu ; et, si cette passion lui attira de nouveaux châtiments, elle le consola du moins des misères de son état, et le ramena à des sentiments plus nobles. Il recommença à vivre, par l'imagination, de la vie des personnages que lui présentaient ses lectures, et en se créant ainsi un état fictif, il oubliait son état réel; mais il développait aussi en lui ce penchant à se nourrir de

(1) « Si mon goût, dit-il, ne me préserva pas des livres plats et fades, mon bonheur me préserva des livres obscènes et licencieux. »

fictions et cette humeur misanthropique qui devait le rendre si malheureux.

Enfin, las des mauvais traitements que lui prodiguait son patron, et qui devenaient de plus en plus intolérables à mesure qu'il avançait en âge, il prit le parti de fuir et s'éloigna de Genève. Il avait alors seize ans. Arrivé, dans ses *Confessions*, à cette crise de sa vie qui décida de sa destinée, Rousseau se demande ce qui serait arrivé de lui s'il était tombé dans les mains d'un meilleur maître, et il se prend à regretter la vie obscure et simple, mais égale et douce, que lui aurait faite le métier de graveur. Il eût été sans doute plus heureux, mais quelle perte pour le monde si cette lumière s'était consumée dans l'atelier d'un artisan ! Rousseau, d'ailleurs, ne s'abuse-t-il pas ici? Même en tombant entre les mains d'un excellent maître, pouvait-il échapper à sa destinée?

Le hasard le conduisit à Confignon, village de Savoie, dont le curé s'appelait M. de Pontverre. Frappé par ce nom, fameux dans les annales de la république de Genève, il eut l'idée d'aller voir ce descendant des gentilshommes de la cuiller (1), et de lui conter son histoire. Le curé de Confignon vit

(1) Ces gentilshommes étaient ainsi nommés parce qu'ils s'étaient vantés de manger les Genevois à la cuiller, et qu'ils portaient comme signe de ralliement une cuiller pendue à leur cou.

là une occasion que le ciel lui envoyait d'enlever une âme à l'hérésie. Au lieu d'engager et d'aider le jeune Rousseau à rentrer dans sa famille, il l'adressa à Mme de Warens, qui avait elle-même abjuré le protestantisme pour le catholicisme (elle vivait alors à Annecy d'une de ces pensions que les rois de Sardaigne accordaient aux transfuges de la Réforme), et qui devait être naturellement disposée à seconder ses pieux desseins (1). C'est ainsi que Rousseau entra en relations avec l'aimable et singulière femme, qui devait avoir une si grande influence sur sa destinée, et qu'il fut conduit à abjurer la religion où il était né.

Mme de Warens l'envoya à Turin, sans que son père et son oncle eussent fait aucun effort pour le

(1) « Je vous envoie Jean-Jacques Rousseau, écrivit M. de Pontverre à madame de Warens, jeune homme qui a déserté son pays; il me paraît d'un heureux caractère, il a passé un jour chez moi, et c'est encore Dieu qui l'appelle à Annecy. Tâchez de l'encourager à embrasser le catholicisme. C'est un triomphe quand on peut faire des conversions. Vous concevez aussi bien que moi que pour ce grand œuvre auquel je le crois assez disposé, il faut tâcher de le fixer à Annecy, dans la crainte qu'il ne reçoive ailleurs quelques mauvaises instructions. Ayez soin d'intercepter toutes les lettres qu'on pourrait lui écrire de son pays, parce que se croyant abandonné, il abjurera plus tôt. Je remets tout entre les mains du Tout-Puissant et les vôtres que je baise. » (Voy. *Mémoires de madame de Warens*, Chambéry, 1786, p. 257. — Cf. *Rousseau et les Genevois*, par M. Gaberel, p. 56.)

soustraire au sort qui lui était réservé (1). Conduit à l'hospice des catéchumènes pour y être instruit dans le culte catholique, Rousseau n'eut pas sujet d'être édifié des spectacles qu'il eut sous les yeux : quiconque a lu les *Confessions* n'a pas oublié l'affreux tableau qu'elles retracent. Accoutumé à prendre au sérieux la religion dans laquelle il avait été élevé, et assez âgé déjà pour comprendre la gravité de l'acte qu'il allait accomplir, il se reprochait à lui-même sa faiblesse ; mais il ne se sentait pas la force de caractère nécessaire pour se tirer du mauvais pas où il s'était engagé. Il se laissa donc mener en procession à l'église métropolitaine de Saint-Jean, pour y faire une abjuration solennelle, et de là à l'Inquisition, pour recevoir l'absolution du crime d'hérésie, et rentrer dans le sein de l'Église. Cette conversion, arrachée à sa faiblesse, ne modifia pas du moins le fond d'idées religieuses qu'il avait puisées dans sa première éducation : elle ne fit, au contraire, que lui inspirer plus d'antipathie contre le catholicisme. Il avait cru faire en cela une chose utile à ses intérêts, mais il n'en fut point récompensé. « Au moment, dit-il, où je pensais être enfin placé selon mes espé-

(1) « Il semblait, dit Rousseau, que mes proches conspirassent avec mon étoile pour me livrer au destin qui m'attendait. Mon frère s'était perdu par une semblable négligence, mais si bien perdu qu'on n'a jamais su ce qu'il était devenu. »

rances, on me mit à la porte avec un peu plus de vingt francs de petite monnaie qu'avait produits ma quête. On me recommanda de vivre en bon chrétien, d'être fidèle à la grâce ; on me souhaita bonne fortune, on ferma sur moi la porte et tout disparut. Il ne me resta que le souvenir d'avoir été apostat et dupe tout à la fois. »

Je ne suivrai pas Rousseau dans tous les incidents de sa vie, ne voulant noter en général que les circonstances qui ont pu influer sur son caractère et sur le développement de ses idées. Mais il en est ici certaines qui, à ce titre même, ne doivent point être omises. Avec l'esprit d'indépendance qui lui était naturel, notre jeune homme se vit bientôt forcé de se faire laquais pour vivre. « Voilà, dit-il, le terme inattendu auquel aboutirent enfin toutes mes grandes espérances. » C'est chez sa maîtresse madame de Vercellis qu'arriva l'aventure du ruban qu'il a lui-même divulguée : il ne rougit pas d'accuser une pauvre fille du vol dont il était l'auteur ; et, une fois cette odieuse accusation proférée, une mauvaise honte l'empêcha de la rétracter et de se déclarer ainsi coupable à la fois de vol et de calomnie. Vous voyez combien le malheur et la servitude avaient dégradé son caractère. Cette faute qui, bien qu'elle fût un acte de méchanceté, ne provenait pas de sa méchanceté, mais de sa faiblesse, fut du moins

pour lui une leçon dont il sut profiter. « Ce souvenir, m'a même fait, dit-il, ce bien de me garantir pour le reste de ma vie de tout acte tendant au crime, par l'impression terrible qui m'est restée du seul que j'aie jamais commis ; et je crois sentir que mon aversion pour le mensonge me vient en grande partie du regret d'en avoir pu faire un aussi noir. »

Madame de Vercellis étant morte, Rousseau se trouvait de nouveau sur le pavé ; il alla voir un abbé savoyard dont il avait fait la connaissance chez sa maîtresse, et qui fut pour lui comme un envoyé de la Providence. Ce digne homme l'arrêta sur le penchant de l'abîme où il roulait, et exerça une très-heureuse influence sur le développement de ses idées. « Il n'avait pas assez de crédit pour me placer ; mais je trouvai près de lui des avantages plus précieux qui m'ont profité toute ma vie, les leçons de la saine morale et les maximes de la droite raison... Il me donna les premières idées vraies de l'honnête que mon génie ampoulé n'avait saisi que dans ses excès... Ses leçons sages, mais d'abord sans effet, furent dans mon cœur un germe de vertu et de religion qui ne s'y étouffa jamais, et qui n'attendait pour fructifier que les soins d'une main plus chérie. »

C'est cet honnête ecclésiastique, nommé Gaime, qui fut en grande partie l'original du fameux *Vicaire Savoyard*.

Entré dans une nouvelle maison, Rousseau en sortit bientôt pour courir le monde avec un Genevois du nom de Bâcle dont il avait été le camarade durant son apprentissage. Il arriva ainsi à Annecy; et après avoir éconduit son compagnon de voyage, il se représenta à madame de Warens qui l'accueillit avec bonté (1), et lui donna un gîte dans sa maison. Il y respira et y retrempa son esprit dans la lecture. « J'avais trouvé quelques livres dans la chambre que j'occupais : le *Spectateur*, *Puffendorf*, *Saint-Évremond*, la *Henriade*. Quoique je n'eusse plus mon ancienne fureur de lecture, par désœuvrement je lisais un peu de tout cela. » Madame de Warens avait d'ailleurs, avec l'expérience du monde, un esprit très-cultivé, et sa conversation fut fort utile à Rousseau. « Nous lisions ensemble la Bruyère, il lui plaisait plus que Larochefoucauld, livre triste et désolant, principalement dans la jeunesse où l'on n'aime pas à voir l'homme comme il est. »

Cette vie ne pouvait durer : elle ne menait à rien le jeune ami de madame de Warens. Il le sentait, et sa bienfaitrice, qui avait conçu une très-bonne opinion de son mérite, et qui persistait dans cette opinion, bien qu'elle ne la vît point partagée par

(1) « Pauvre petit, me dit-elle d'un ton caressant, te revoilà donc? Je savais bien que tu étais trop jeune pour ce voyage ; je suis bien aise au moins qu'il n'ait pas aussi mal tourné que je l'avais craint. »

tout le monde (1), imagina de le faire instruire au séminaire. Il s'y lia avec un jeune homme nommé Gâtier dont la douceur et la tristesse lui plaisaient infiniment et qu'il réunit plus tard à l'abbé Gaime pour en faire l'original du *Vicaire Savoyard*. C'est à cette époque que se rapporte l'histoire de ce miracle dont Rousseau signa un certificat, qui fut déterré et publié plus de trente ans après par Fréron. Mais, malgré ce certificat, Rousseau ne fut pas même jugé bon à faire un curé de campagne. On le rendit à madame de Warens.

Comme il avait un goût très-vif pour la musique, elle eut l'idée d'en faire un musicien et le fit entrer à la maîtrise de la cathédrale. Au bout de quelques mois, il partit avec le maître de musique, un Parisien, qui avait à se plaindre du clergé de la cathédrale. Ils allèrent ensemble à Lyon, où Rousseau aban-

(1) Un M. d'Aubonne, son parent, auquel elle avait recommandé son protégé et qui l'avait interrogé plusieurs fois, le déclarait, sinon tout à fait inepte, au moins un *garçon de peu d'esprit, sans idées*, presque sans acquis, *très-borné en un mot à tous égards*, et bon tout au plus à faire un curé de campagne. Rousseau nous a d'ailleurs parfaitement expliqué lui-même la cause de ces étonnants jugements portés sur son esprit : c'est qu'il joignait à une grande vivacité de sentiments une grande lenteur d'idées ; il fallait qu'il pût se recueillir pour être lui-même. Je renvoie le lecteur au passage des *Confessions* où Rousseau donne cette explication ; ce passage est fort important pour la connaissance de cet homme singulier.

donna au milieu de la rue son compagnon frappé d'une attaque d'apoplexie. Il revint à Annecy, mais n'y trouva plus madame de Warens, et partagea le gîte d'un certain Venture qui était bon musicien et fêté dans toute la ville.

Son humeur aventureuse l'emporta bientôt de nouveau. Il parcourut alors une partie de la Suisse, s'extasiant devant les beautés de ce pays et recueillant des impressions dont il devait plus tard enrichir ses ouvrages; il s'arrêta à Lausanne où il donna ce beau concert qu'il a si plaisamment raconté, et enfin gagna Paris à pied, suivant cette manière de voyager qui avait pour lui tant d'attrait et qu'il a lui-même décrit avec tant de charme. N'y ayant pas retrouvé madame de Warens et n'ayant pu, malgré les recommandations dont il était pourvu, se procurer un emploi convenable, il prit le parti de repasser les monts pour aller à la recherche de sa bienfaitrice.

C'est dans ce nouveau voyage que le spectacle de la condition du paysan français, comparée à celle des habitants de la Suisse, déposa dans son cœur un germe de haine contre le régime politique et fiscal qui pesait sur la France.

« Un jour, raconte-t-il dans un passage qu'il faut citer, un jour (c'était en 1732), m'étant à dessein détourné pour voir de près un lieu qui me parut admirable, je m'y plus si fort et j'y fis tant de tours, que je me perdis enfin tout à fait.

Après plusieurs heures de courses inutiles, las et mourant de soif et de faim, j'entrai chez un paysan dont la maison n'avait pas une belle apparence, mais c'était la seule que je visse aux environs. Je croyais que c'était comme à Genève ou en Suisse, où tous les habitants à leur aise sont en état d'exercer l'hospitalité. Je priai celui-ci de me donner à dîner en payant. Il m'offrit du lait écrémé et du gros pain d'orge, en me disant que c'était tout ce qu'il avait. Je buvais ce lait avec délices, et je mangeais ce pain, paille et tout, mais cela n'était pas fort restaurant pour un homme épuisé de fatigue. Ce paysan, qui m'examinait, jugea de la vérité de mon histoire par celle de mon appétit. Tout de suite, après avoir dit qu'il voyait bien que j'étais un bon jeune homme, qui n'était pas là pour le vendre, il ouvrit une petite trappe à côté de sa cuisine, descendit, et revint un moment après, avec un bon pain bis de pur froment, un jambon très-appétissant quoique entamé, et une bouteille de vin dont l'aspect me réjouit le cœur plus que tout le reste ; on joignit à cela une omelette assez épaisse, et je fis un dîner tel qu'autre qu'un piéton n'en connut jamais. Quand ce vint à payer, voilà son inquiétude et ses craintes qui le reprennent ; il ne voulait point de mon argent, il le repoussait avec un trouble extraordinaire ; et ce qu'il y avait de plus plaisant était que je ne pouvais imaginer de quoi il avait peur. Enfin, il prononça en frémissant ces mots terribles de commis et de rats de cave. Il me fit entendre qu'il cachait son vin à cause des aides, qu'il cachait son pain à cause de la taille, et qu'il serait un homme perdu, si l'on pouvait se douter qu'il ne mourût pas de faim. Tout ce qu'il me dit à ce sujet et dont je n'avais pas la

moindre idée, me fit une impression qui ne s'effacera jamais. Ce fut là le germe de cette haine inextinguible qui se développa depuis dans mon cœur contre les vexations qu'éprouve le malheureux peuple, et contre ses oppresseurs. Cet homme, quoique aisé, n'osait manger le pain qu'il avait gagné à la sueur de son front, et ne pouvait éviter sa ruine qu'en montrant la même misère qui régnait autour de lui. Je sortis de sa maison aussi indigné qu'attendri, et déplorant le sort de ces belles contrées, à qui la nature n'a prodigué ses dons que pour en faire la proie des barbares publicains. »

Rousseau retrouva Mme de Warens à Chambéry, où il fut, grâce à sa recommandation, employé au cadastre pour le service du roi. Il avait alors près de vingt et un ans.

Le nouveau séjour qu'il fit chez sa bienfaitrice eut pour lui des conséquences d'un nouveau genre dont il faut bien dire un mot, car elles ne furent pas sans influence sur sa vie ultérieure ; mais sur ce sujet délicat je laisserai parler un historien qui a très-bien dit ce que je veux dire ici, M. Henri Martin. « Cette femme, dit-il en parlant de Mme de Warens (1), douée de toutes les qualités, moins celle qui est le caractère essentiel de son sexe, exerça sur Rousseau un ascendant qui lui fut avantageux à beaucoup d'égards, mais altéra en fait chez lui la délicatesse morale quant à l'amour, et jeta un nuage sur son

(1) *Histoire de France*, t. XVI, p. 64.

idéal, sans pouvoir toutefois lui faire partager le triste système qu'on lui avait inculqué à elle-même. Là est l'origine de bien des contradictions dans la vie de Rousseau. »

Cependant sa situation lui pesait, sa tête travaillait toujours, la fureur des voyages l'avait repris. Il tomba gravement malade, fut soigné par Mme de Warens comme par une mère, et lui dut la vie. Ce fut après cette maladie qu'elle alla s'établir avec lui dans la délicieuse retraite des Charmettes, qui convenait si bien aux goûts du convalescent, à son amour de la solitude et de la belle nature.

> Hoc erat in votis : modus agri non ita magnus,
> Hortus ubi, et tecto vicinus jugis aquæ fons,
> Et paulum silvæ super his foret. . . .

C'est par ces vers d'Horace que s'ouvre le livre des *Confessions* où Rousseau raconte son séjour aux Charmettes : « Ici, dit-il, commence le court bonheur de ma vie; ici viennent les paisibles mais rapides moments qui m'ont donné le droit de dire que j'ai vécu. »

Là, il se livra avec délices à la méditation, à la lecture des philosophes, Descartes, Malebranche, Leibnitz, Locke, à l'étude de la géométrie et de l'algèbre, à celle de la langue latine.

Au retour d'un voyage qu'il avait fait à Montpellier

pour consulter sur sa santé, qui était restée délabrée, il trouve un nouveau personnage installé dans la maison de Mme de Warens, et jouissant des mêmes faveurs qu'elle lui avait offertes à lui-même, repousse le singulier arrangement qui lui est proposé ; puis, se sentant isolé dans cette maison, où il avait passé des jours si calmes et si heureux, accepte une place de précepteur chez le grand prévôt de Lyon, M. de Mably, frère de l'abbé de Mably et de l'abbé de Condillac, dont il fit la connaissance à cette époque. Mais il ne tint guère plus d'un an à ce métier, qui lui convenait si peu ; revint encore une fois auprès de Mme de Warens ; et, dans les études auxquelles il se livra chez elle, trouva une méthode pour noter la musique en chiffres, qui lui apparut comme un moyen de fortune. Il prit alors la résolution de se rendre à Paris, où il ne doutait pas que son projet ne fît une révolution ; et, pensant revenir bientôt partager avec sa bienfaitrice la fortune qu'il comptait tirer de son système de musique, il quitta de nouveau la Savoie.

Ici s'arrête la première partie des *Confessions*. Arrêtons-nous aussi sur ce départ. Nous retrouverons, dans la prochaine leçon, Rousseau à Paris, où il venait pour la seconde fois, et où il ne devait pas encore conquérir cette fois la gloire littéraire qui l'attendait, mais à laquelle, à cette époque, il était loin de se croire appelé.

DIX-NEUVIÈME LEÇON.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

L'HOMME : SA VIE (SUITE).

Relations que valut à Rousseau son second séjour à Paris. — Il devient le secrétaire de l'ambassadeur de France à Venise; comment il s'acquitte de cette fonction. — Sa rupture avec M. de Montaigu, inutilité de ses plaintes, germe d'indignation que lui laisse cette aventure. — Sa liaison avec Thérèse Levasseur; influence de cette liaison sur sa vie. — Il est réduit à se faire, à trente-trois ans, le secrétaire de madame Dupin. — Il envoie ses enfants à l'hôpital; explication de cette conduite. — Discours en réponse à la question proposée par l'Académie de Dijon : *Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les mœurs?* Discussion des diverses versions sur le parti adopté par Rousseau. — Immense succès de ce discours. — Réforme opérée par Rousseau dans sa manière de vivre. — Comment il comprend la dignité de l'écrivain; son désintéressement. — Discours sur l'*origine de l'inégalité parmi les hommes*, composé dans la forêt de Saint-Germain. — Voyage à Genève : Rousseau se fait réintégrer dans ses droits de citoyen et abjure le catholicisme. — Il forme le projet de se fixer à Genève; pourquoi il renonce à ce projet. — Son établissement à l'*Hermitage*. — Ses travaux dans cette retraite : le *Contrat social*, ses résumés de l'abbé de Saint-Pierre, la *Nouvelle Héloïse*, l'*Émile*.

Rousseau arrivait à Paris (1741) plein d'illusions : il comptait faire une révolution dans la musique avec

le système qu'il avait inventé, et croyait dès lors sa fortune assurée. Malheureusement, soit incompétence de la part des commissaires chargés par l'Académie des sciences d'examiner son projet, gens de mérite assurément (c'étaient MM. de Mairan, Hellot et de Fouchy), mais étrangers à la musique, soit manque, non sans doute de nouveauté, comme le lui reprochaient à tort les académiciens, mais d'utilité réelle (1), ce système n'eut pas tout le succès qu'il en attendait. Néanmoins les démarches qu'il dut faire à cette occasion le mirent à portée d'entrer en relations avec tout ce qu'il y avait à Paris de plus distingué dans la littérature, et la *Dissertation sur la musique moderne* qu'il publia pour exposer et défendre sa méthode, sans avoir un grand retentissement, commença d'attirer l'attention sur lui. C'est à cette époque qu'il fit la connaissance de Diderot, lequel devait avoir une certaine influence sur le développement de ses idées. Il fit aussi, grâce à son système, la connaissance de quelques grandes dames, Mme de Beuzenval, qui avait voulu d'abord le faire dîner à l'office, Mme de Broglie, sa fille, et la fameuse Mme Dupin, qui recevait toutes les personnes jetant de l'éclat, les

(1) Rameau reprochait à ce système d'exiger une opération de l'esprit qui ne pouvait se prêter toujours à la rapidité de l'exécution. « C'était, dit Rousseau, la seule objection solide qu'il y eût à faire à mon système. »

grands, les belles femmes, les hommes de lettres, et que fréquentaient Fontenelle, l'abbé de Saint-Pierre, Buffon, Voltaire, etc. Ces relations dans le monde aristocratique lui valurent d'être choisi comme secrétaire par le nouvel ambassadeur français à Venise : le comte de Montaigu. Rousseau s'acquitta de ses fonctions diplomatiques, qui paraissaient lui convenir si peu, avec beaucoup d'exactitude, d'habileté, de fermeté, et, ce qui est rare dans ces sortes de places, ce qui paraît étonnant quand on songe à la jeunesse de Rousseau, mais ce qui cesse de l'être, quand on connaît son caractère, avec un parfait désintéressement. Mais le comte de Montaigu était un personnage inepte, brutal, jaloux plutôt qu'heureux du mérite de son secrétaire, qui lui rendait de grands services, et Rousseau dut rompre avec lui. Il s'empressa de revenir à Paris pour y rendre compte de sa conduite et obtenir justice; mais, quoique tout le monde se montrât scandalisé des folies de l'ambassadeur, le secrétaire ne put rien obtenir, et, las de crier en pure perte, il perdit courage et laissa tout là. Cette aventure laissa dans son âme un germe d'indignation contre les institutions régnantes, qui ne se développa point alors, mais qui devait un jour porter ses fruits.

« La justice et l'inutilité de mes plaintes, dit-il dans ses *Confessions*, me laissèrent dans l'âme un germe d'indigna-

tion contre nos sottes institutions civiles, où le vrai bien public et la véritable justice sont toujours sacrifiés à je ne sais quel ordre apparent, destructif en effet de tout ordre, et qui ne fait qu'ajouter la sanction de l'autorité publique à l'oppression du faible et à l'iniquité du fort. Deux choses empêchèrent ce germe de se développer pour lors comme il a fait dans la suite : l'une, qu'il s'agissait de moi dans cette affaire, et que l'intérêt privé, qui n'a jamais rien produit de grand et de noble, ne saurait tirer de mon cœur les divins élans qu'il n'appartient qu'au plus pur amour d'y produire; l'autre fut le charme de l'amitié, qui tempérait et calmait ma colère par l'ascendant d'un sentiment plus doux (1). »

Mais, en attendant que se développe le germe dont il parle dans ces lignes, il est curieux de voir sur quel ton il écrivait dès lors à M[me] de Beuzenval, qui, tout infatuée des prérogatives de son rang, n'avait pu se mettre dans la tête qu'un ambassadeur pût avoir tort envers son secrétaire, et avait très-mal reçu Rousseau :

« J'ai tort, Madame, je me suis mépris : je vous croyais juste, vous êtes noble, j'aurais dû m'en souvenir : j'aurais dû sentir qu'il est inconvenant à moi, plébéien, de réclamer contre un gentilhomme. Ai-je des aïeux, des titres?... S'il (M. de Montaigu) est sans élévation dans l'âme, c'est que sa noblesse

(1) Il s'agit ici d'un Espagnol, Ignacio Emmanuel de Altuna, avec lequel Rousseau s'était lié à Venise, et dont il nous a tracé le portrait le plus séduisant.

l'en dispense ; s'il est affilié à tout ce qu'il y a d'immonde dans la ville la plus immorale, s'il hante les escrocs, s'il l'est lui-même, c'est que ses aïeux ont de l'honneur pour lui. »

Rebuté par l'épreuve qu'il venait de faire, Rousseau prit la résolution de vivre désormais dans l'indépendance, en tirant parti de ses talents, dont il commençait à avoir une meilleure opinion (il ne s'agit encore que de ses talents dans l'art de la musique). C'est de cette époque (1745), que date un événement de sa vie que je ne puis passer sous silence, car il eut des suites funestes pour Rousseau ; je veux parler de sa liaison avec une femme sans éducation, sans esprit, d'une âme vulgaire, indigne de lui à tous égards, Thérèse Levasseur. Il riva ainsi sa destinée à une chaîne qui, sans qu'il se l'avouât à lui-même, pesa sur lui toute sa vie et fut en grande partie la cause de ses fautes ou de ses bizarreries, et de ses malheurs. En unissant son sort à celui de cette pauvre fille, il croyait trouver dans les douceurs d'une vie simple et selon ses goûts, un dédommagement à la brillante fortune à laquelle il venait de renoncer ; il ne se doutait pas de la fâcheuse influence que cette triste liaison aurait sur toute sa destinée. Il se mettait d'ailleurs sur les bras toute une famille sans ressources et sans délicatesse. Sa situation ne s'améliorait donc pas.

Après de vaines tentatives pour faire représenter

ses opéras, il se vit réduit à se faire le secrétaire de Mme Dupin et de son beau-fils, M. de Francueil. Il avait alors trente-cinq ans. C'est le mari de cette dame, le fermier-général Dupin, qui entreprit cette réfutation en règle de l'*Esprit des lois* dont j'ai parlé dans mes leçons sur Montesquieu (1). Elle y mit aussi la main; et, comme Rousseau était alors son secrétaire, on n'a pas manqué de dire qu'il l'avait aidée dans son travail. Mais il déclare dans ses *Confessions* que Mme Dupin, lui ayant toujours supposé des talents très-médiocres, ne l'aurait jamais employé qu'à écrire sous sa dictée ou à des recherches de pure érudition. Il n'a jamais cessé, d'ailleurs, de témoigner la plus profonde admiration pour l'auteur de l'*Esprit des lois*.

La position qu'il occupait auprès de Mme Dupin n'apporta qu'un faible remède aux embarras de sa situation. Ce fut alors qu'il commit la faute, si déplorable chez tout homme, mais bien plus criante encore chez un futur moraliste, d'envoyer à l'hôpital un premier enfant né de ses relations avec Thérèse; puis l'année suivante (1748), un second. Cette faute était une des conséquences de la funeste liaison qu'il avait contractée. Ce n'est pas que Thérèse approuvât un tel parti; mais son odieuse mère, craignant un surcroît de gêne, la poussait à y consentir. Quant à

(1) Voy. t. Ier, p. 120.

Rousseau, il allègue, pour expliquer sa conduite, outre les embarras de sa situation, les détestables maximes et les non moins détestables exemples d'une société corrompue qu'il avait longtemps fréquentée. « Je formai, dit-il, ma façon de penser sur celle que je voyais en règle chez des gens très-aimables, et dans le fond très-honnêtes gens (?) ; et je me dis : Puisque c'est l'usage du pays, quand on y vit, on peut le suivre. » La mauvaise société dont parle ici Rousseau ne représentait certainement pas tout le pays, et il se trompait en ne le regardant qu'à travers ce triste milieu ; en tous cas, il avait alors toute la maturité suffisante pour apprécier par lui-même la valeur de ses propres actes et pour résister au torrent. Mais il ne dit pas ou ne voit pas tout. Ce ne sont pas seulement les exemples dont il était entouré qui le perdirent en cette occasion ; une grande partie de sa faute revient aussi à son père. Celui-ci s'était conduit lui-même à l'égard de ses enfants, et en particulier de Jean-Jacques, avec une incroyable légèreté : il l'avait abandonné à l'âge de six ans, et n'avait rien fait depuis pour l'arracher au vagabondage et à ses conséquences ; un autre fils s'était si bien perdu, qu'on n'en avait plus entendu parler. Rousseau, qui nous a révélé ce fait dans ses *Confessions*, y ménage d'ailleurs beaucoup son père, et cette réserve fait honneur à sa délicatesse ; mais le peu qu'il en dit

est accablant pour la mémoire de cet homme. Ce n'est donc pas non plus dans les exemples qu'il avait reçus de ce côté, qu'il avait pu puiser le sentiment des devoirs de la paternité. Nul doute que cette cause, qui n'a pas été, ce me semble, bien remarquée, n'ait agi sur lui autant que tout le reste (1).

Pour en finir tout de suite sur ce triste sujet, j'ajoute que Rousseau eut un peu plus tard trois autres enfants, qui furent mis également aux *Enfants trouvés*. Je ne m'arrêterai pas sur les sophismes par lesquels il rassurait alors sa conscience, dont pourtant il ne put toujours étouffer la voix, tout en continuant à se nourrir des mêmes sophismes ; mais je ne puis me dispenser de noter qu'à l'époque où il commit ces trois nouvelles fautes, son génie avait enfin éclaté, et qu'il avait marqué sa place au premier rang parmi les moralistes.

Mais laissons de côté cette déplorable inconséquence, qui s'explique à la fois par la fâcheuse liaison qu'il avait contractée, par les vices de la société

(1) Pour justifier Rousseau, madame George Sand suppose (après un de ses nombreux biographes, M. de Barruel) que s'il envoya à l'hôpital les enfants de Thérèse, c'est qu'il ne pouvait les regarder comme ses propres enfants, et qu'en taisant ce motif dans ses *Confessions*, il a fait preuve d'un sublime dévouement à l'égard de son infidèle compagne; mais c'est là une explication imaginaire à laquelle tout le talent du grand romancier ne saurait donner une ombre de vraisemblance.

qu'il avait trop fréquentée, et par ceux de sa propre éducation, et voyons comment son génie s'était enfin révélé à lui-même et aux autres. Il n'avait encore composé que quelques essais sans importance, des opéras qui n'avaient pu arriver jusqu'à la représentation, et, outre son mémoire sur la musique moderne, des articles de musique pour l'*Encyclopédie*, que venaient d'entreprendre son ami Diderot et d'Alembert ; il ne se croyait guère appelé à devenir un écrivain, lorsque, tout à coup, une question mise au concours par l'Académie de Dijon, *Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les mœurs ?* vint faire jaillir en lui l'étincelle cachée, et tira de son esprit des pages éclatantes qui le rendirent aussitôt célèbre. C'était en 1749; il avait donc déjà trente-sept ans.

Il y a sur ce sujet deux versions très-différentes, qu'il importe d'examiner pour l'honneur de Rousseau. L'une est celle de Rousseau lui-même ; l'autre, qui contredit la première, est celle que Marmontel et d'autres écrivains ont mise en circulation, comme venant de Diderot. Écoutons d'abord Rousseau. Voici ce qu'il écrivait de Montmorency à M. de Malesherbes, le 12 janvier 1762, c'est-à-dire plus de douze ans après :

« J'allais voir Diderot, alors prisonnier à Vincennes ; j'avais dans ma poche un numéro du *Mercure de France*, que je

me mis à feuilleter le long du chemin. Je tombe sur la question de l'Académie de Dijon, qui a donné lieu à mon premier écrit. Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture : tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières; des foules d'idées vives s'y présentent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable ; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse. Une violente palpitation m'oppresse, soulève ma poitrine ; ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse tomber sous un des arbres de l'avenue, et j'y passe une demi-heure dans une telle agitation, qu'en me relevant, j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de mes larmes, sans avoir senti que j'en répandais. O Monsieur ! si j'avais jamais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait voir toutes les contradictions du système social ; avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions ; avec quelle simplicité j'aurais démontré que l'homme est bon naturellement, et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants. Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités, qui dans un quart d'heure m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien faiblement épars dans les trois principaux de mes écrits, savoir : ce premier discours, celui sur *l'inégalité*, et le traité de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inséparables et forment ensemble un même tout. Tout le reste a été perdu, et il n'y eut d'écrit sur le lieu même que la prosopopée de Fabricius. Voilà comment, lorsque j'y pensais le moins, je devins auteur presque malgré moi. »

Dans ses *Confessions*, écrites beaucoup plus tard, Rousseau complète ainsi le récit précédent :

« En arrivant à Vincennes, j'étais dans une agitation qui tenait du délire. Diderot l'aperçut : je lui en dis la cause, et je lui lus la prosopopée de Fabricius, écrite au crayon sous un chêne. Il m'exhorta de donner l'essor à mes idées, et de concourir au prix. »

Voici maintenant l'autre version, telle qu'elle se trouve dans les *Mémoires de Marmontel* (Livre VIII) :

« Un jour (c'est Diderot qui parle ou que fait parler Marmontel), nous promenant ensemble, il me dit que l'Académie de Dijon venait de proposer une question intéressante et qu'il se proposait de la traiter. Cette question était.... Quel parti prendrez-vous, lui demandai-je? — Celui de l'affirmative. — C'est le pont aux ânes. Tous les talents médiocres prendront ce chemin-là.... Le parti contraire présente à la philosophie et à l'éloquence un champ nouveau, riche et fécond.—Vous avez raison, me dit-il, après y avoir réfléchi un moment, et je suivrai votre conseil. »

Cette dernière version, qui nous désenchanterait si fort sur le compte de Rousseau, en nous le présentant, dès le début de sa carrière, comme un sophiste qui ne songe qu'au succès, est-elle admissible?

Remarquons d'abord que le récit que Marmontel prête à Diderot ne s'accorde pas avec ce que celui-ci

a écrit à ce sujet dans un ouvrage où il lui prodigue les plus violents outrages (*Vie de Sénèque*, § 66) :

« Lorsque le programme de l'Académie de Dijon parut, il vint me consulter sur le parti qu'il prendrait. — Le parti que vous prendrez, lui dis-je, c'est celui que personne ne prendra. »

Cette nouvelle version, qui est celle de Diderot lui-même, est bien différente de celle de Marmontel et de tous ceux qui ont reproduit la même assertion (comme Morellet, *Mémoires*, chap. V), et elle peut très-bien s'accorder avec celle de Rousseau. Celui-ci a, en effet, très-bien pu consulter son ami, ou avoir l'air de le consulter sur le parti à prendre, bien que sa résolution fût arrêtée ; et la réponse même de Diderot prouve que ce dernier n'avait point de doute sur celui qu'il prendrait. Je suis d'ailleurs porté à croire que le récit de Rousseau, écrit longtemps après, n'est pas exempt d'une certaine exagération : il est sans doute juste d'y faire une large part à sa vive imagination ; mais ce que je ne saurais admettre, c'est que l'avis de Diderot lui ait fait changer son thème. Celui qu'il développa était l'effet naturel de toute sa vie antérieure, des épreuves qu'il avait subies, et de sa position dans le monde. Ce n'est pas là une thèse arbitrairement choisie, c'est sa pensée qui éclate dans toute l'amertume d'un cœur

meurtri par la société, et avec toute l'exagération d'une imagination naturellement exaltée. Aussi, comme Rousseau le fait lui-même remarquer dans sa lettre à M. de Malesherbes, est-ce toujours la même pensée qui se développe, sous d'autres formes, dans les ouvrages suivants.

Le discours de Rousseau non-seulement remporta le prix (1750), mais il eut un prodigieux succès : il le devait à son éloquence et à l'état même de la société du temps, société ou blasée et par cela même avide de paradoxe, ou aspirant confusément à un autre ordre de choses, et qui, en tous cas, devait être vivement frappée par cet appel à l'état de nature au milieu des raffinements et des corruptions de la civilisation. « Il prend par-dessus les nues, écrivait Diderot à Rousseau; il n'y a pas d'exemple d'un succès pareil. »

Ce succès eut pour effet d'exalter dans Rousseau les idées d'indépendance personnelle et de vertu stoïque qui fermentaient dans son âme. « Je ne trouvai plus, dit-il, rien de grand et de beau que d'être libre et vertueux, au-dessus de la fortune et de l'opinion et de se suffire à soi-même. » Il résolut en conséquence de réformer sa manière de vivre pour rester indépendant, donna sa démission de l'emploi de caissier qu'il occupait chez M. de Francueil; et, pour se créer les ressources nécessaires en conser-

vant sa dignité d'écrivain, se fit copiste de musique. Pourquoi la réforme qu'il opéra alors sur lui-même n'alla-t-elle pas jusqu'à lui faire comprendre ses devoirs de père? C'est dans le temps même où il prenait et réalisait de si belles et si nobles résolutions qu'il envoyait ses nouveaux enfants à l'hôpital. O inconséquence de la nature humaine! Mais hâtons-nous de détourner nos yeux de cette tache pour admirer la façon dont Rousseau comprenait la dignité de l'écrivain, et son rare désintéressement. Il faut lire à ce sujet une belle page des *Confessions*.

« J'aurais pu me jeter tout à fait du côté le plus lucratif; et, au lieu d'asservir ma plume à la copie, la dévouer entièrement à des écrits qui, du vol que j'avais pris et que je me sentais en état de soutenir, pouvaient me faire vivre dans l'abondance et même dans l'opulence, pourvu que j'eusse voulu joindre des manœuvres d'auteur aux soins de publier de bons livres. Mais je sentais qu'écrire pour avoir du pain eût bientôt étouffé mon génie et tué mon talent, qui était moins dans ma plume que dans mon cœur, et né uniquement d'une façon de penser élevée et fière, qui seule pouvait le nourrir. Rien de vigoureux, rien de grand ne peut partir d'une plume toute vénale. La nécessité, l'avidité peut-être, m'eût fait faire plus vite que bien. Si le besoin du succès ne m'eût pas plongé dans les cabales, il m'eût fait chercher à dire moins des choses utiles et vraies, que des choses qui plussent à la multitude; et d'un auteur distingué que je pouvais être, je n'aurais été qu'un barbouilleur de papier. Non, non, j'ai toujours senti que l'état

d'auteur n'était, ne pouvait être illustre et respectable qu'autant qu'il n'était pas un métier. Il est trop difficile de penser noblement, quand on ne pense que pour vivre. Pour pouvoir, pour oser dire de grandes vérités, il ne faut pas dépendre de son succès. Je jetais mes livres dans le public avec la certitude d'avoir parlé pour le bien commun, sans aucun souci du reste. Si l'ouvrage était rebuté, tant pis pour ceux qui n'en voulaient pas profiter. Pour moi, je n'avais pas besoin de eur approbation pour vivre. Mon métier pouvait me nourrir, si mes livres ne se vendaient pas ; et voilà précisément ce qui les faisait vendre. »

Vous voyez par là combien les sentiments et la conduite littéraire de Rousseau étaient conformes à la maxime qu'il avait prise pour devise : *Vitam impendere vero.*

Je ne vous parlerai pas du *Devin du village*, qui fut joué à Fontainebleau devant la cour, et dont le succès acheva de mettre Rousseau à la mode. Mais ce qu'il faut noter ici, parce que cette circonstance peint son caractère, c'est que, moitié timidité, moitié désir de conserver son indépendance, il quitta brusquement la cour pour ne pas être présenté au roi et renonça ainsi à la pension dont on lui avait donné l'espoir, désintéressement dont Diderot le blâma vivement par intérêt pour lui et pour les personnes dont le sort dépendait du sien. J'ajoute que Diderot eut dans cette circonstance, comme

dans beaucoup d'autres, un grave tort à son égard : ce fut de le contrarier dans ses goûts et dans ses allures, et de trop se mêler de ses affaires. Ce tort provenait sans doute du bon naturel de Diderot, mais il eut pour effet d'aigrir le pauvre Jean-Jacques, et il ne contribua pas faiblement à le jeter dans cette sombre misanthropie qui le rendit si malheureux.

En 1753, l'Académie de Dijon proposa une nouvelle question qui devait frapper Rousseau non moins que la première : *Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes? — Est-elle autorisée par la loi naturelle ?* Rousseau va s'enfoncer pendant huit jours dans la forêt de Saint-Germain, y cherchant, suivant ses expressions, l'image des premiers temps dont il voulait retracer l'histoire, et comparant l'*homme de l'homme* avec l'homme *naturel*. De ces méditations résulta le *Discours sur l'inégalité*, qui, publié seulement en 1755, n'eut pas le même retentissement que le premier, parce que le paradoxe ne produit guère qu'une fois tout son effet, mais qui marquait le développement naturel de la pensée de l'auteur et donnait une solution audacieuse, sinon juste, au plus redoutable des problèmes.

Cet ouvrage n'avait pas encore paru, quand Rousseau eut l'occasion de se rendre à Genève (1754). La vue de cette cité donna un nouvel essor à l'enthousiasme républicain qu'il portait en lui depuis son

enfance ; et, cet enthousiasme augmentant encore par l'accueil qu'il recevait dans sa ville natale, il prit la résolution de se faire réintégrer dans ses droits de citoyen, et pour cela d'abjurer le catholicisme qu'on lui avait fait embrasser dans sa jeunesse, et de se soumettre à la profession de foi qu'exigeaient alors les lois de son pays. Mais laissons-le exposer lui-même les motifs de cette résolution. Ce passage de ses *Confessions* (IIe partie, livre VIII) est trop important pour ne pas être cité textuellement.

« Arrivé dans cette ville, je me livrai à l'enthousiasme républicain qui m'y avait amené. Cet enthousiasme augmenta par l'accueil que j'y reçus. Fêté, caressé dans tous les états, je me livrai tout entier au zèle patriotique, et, honteux d'être exclu de mes droits de citoyen par la profession d'un autre culte que celui de mes pères, je résolus de reprendre ouvertement ce dernier. Je pensais que l'Évangile étant le même pour tous les chrétiens, et le fond du dogme n'étant différent qu'en ce qu'on se mêlait d'expliquer ce qu'on ne pouvait entendre, il appartenait, en chaque pays, au seul souverain de fixer et le culte et ce dogme inintelligible, et qu'il était par conséquent du devoir du citoyen d'admettre le dogme et de suivre le culte prescrit par la loi. La fréquentation des encyclopédistes, loin d'ébranler ma foi, l'avait affermie par mon aversion naturelle pour la dispute et pour les partis L'étude de l'homme et de l'univers m'avait montré partout les causes finales et l'intelligence qui les dirigeait. La lecture de la Bible, et surtout de l'Évangile, à laquelle je m'appliquais depuis

quelques années, m'avait fait mépriser les basses et sottes interprétations que donnaient à Jésus-Christ les gens les moins dignes de l'entendre. En un mot, la philosophie, en m'attachant à l'essentiel de la religion, m'avait détaché de ce fatras de petites formules dont les hommes l'ont offusquée. Jugeant qu'il n'y avait pas pour un homme raisonnable deux manières d'être chrétien, je jugeais aussi que tout ce qui est forme et discipline était, dans chaque pays, du ressort des lois. De ce principe si sensé, si social, si pacifique, et qui m'a attiré de si cruelles persécutions, il s'ensuivait que, voulant être citoyen, je devais être protestant, et rentrer dans le culte établi dans mon pays. Je m'y déterminai ; je me soumis même aux instructions du pasteur de la paroisse où je logeais, laquelle était hors de la ville. Je désirai seulement de n'être pas obligé de paraître en consistoire. L'édit ecclésiastique, cependant, y était formel : on voulut bien y déroger en ma faveur, et l'on nomma une commission de cinq ou six membres pour recevoir en particulier ma profession de foi. Malheureusement le ministre Perdriau, homme aimable et doux, avec qui j'étais lié, s'avisa de me dire qu'on se réjouissait de m'entendre parler dans cette petite assemblée. Cette attente m'effraya si fort, qu'ayant étudié jour et nuit, pendant trois semaines, un petit discours que j'avais préparé, je me troublai lorsqu'il fallut le réciter, au point de n'en pouvoir pas dire un seul mot, et je fis dans cette conférence le rôle du plus sot écolier. Les commissaires parlaient pour moi ; je répondais bêtement *oui* et *non* : ensuite je fus admis à la communion, et réintégré dans mes droits de citoyen : je fus inscrit comme tel dans le rôle des gardes que payent les seuls citoyens et bourgeois, et

j'assistai à un conseil général *extraordinaire*, pour recevoir le serment du syndic Mussard. Je fus si touché des bontés que me témoignèrent en cette occasion le conseil, le consistoire, et des procédés obligeants et honnêtes de tous les magistrats, ministres et citoyens, que, pressé par le bon-homme Deluc, qui m'obsédait sans cesse, et encore plus par mon propre penchant, je ne songeai à retourner à Paris que pour y dissoudre mon ménage, mettre en règle mes petites affaires, placer madame Levasseur et son mari, ou pourvoir à leur subsistance, et revenir avec Thérèse m'établir à Genève pour le reste de mes jours. »

Mais Rousseau ne devait point mettre cette dernière résolution à exécution. Le peu de succès qu'eut auprès du conseil et de la bourgeoisie la dédicace de son *Discours sur l'inégalité* le refroidit un peu ; puis d'autres motifs plus puissants lui firent abandonner son projet : d'abord l'offre que lui fit madame d'Épinay d'une délicieuse habitation dans un parc voisin de la forêt de Montmorency, à l'Hermitage ; ensuite l'établissement auprès de Genève d'un autre grand écrivain, de Voltaire, dont il redoutait l'influence sur les mœurs et les idées de son pays, sans se sentir la force de lui tenir tête, et dont, pour dire ce qu'il n'avoue pas, le voisinage devait en tous cas l'offusquer ; enfin l'espoir d'être plus libre, pour publier les livres qu'il méditait, en France, où il était étranger, qu'à Genève, où le magistrat avait le droit de les censurer et de les condamner.

Rousseau, comme il nous le dit lui-même, était fait pour la retraite et la campagne. Il n'avait jamais cessé de regretter ses chères Charmettes et la douce vie qu'il y avait menée. Le chant du rossignol qu'il entendit la nuit même de son arrivée à l'Hermitage le fit tressaillir, et il s'écria dans son enthousiasme : « Enfin, tous mes vœux sont accomplis. » C'est le cri qu'il avait déjà poussé en arrivant aux Charmettes : *Hoc erat in votis !*

Il passa dans cette retraite de l'Hermitage ou dans le charmant village de Montmorency six années qui furent les plus fécondes de sa vie. Il y médita et y prépara un grand ouvrage sur les *Institutions politiques*, dont il avait conçu l'idée à Venise et dont il voulait faire le code des républicains. Il y avait en vue *le bonheur du genre humain* (autrement il n'eût pas été de son siècle), et en particulier celui de sa patrie : dans le séjour qu'il venait d'y faire, les notions des lois et de la liberté ne lui avaient pas paru assez justes ni assez nettes. Ce grand ouvrage n'a jamais été achevé, mais nous en avons un fragment dans le *Contrat social*. C'est là aussi qu'à la requête de M. Dupin et de l'abbé de Mably, il entreprit sur l'abbé de Saint-Pierre, à l'aide des manuscrits que lui avait remis le neveu du bon abbé, un travail qu'il abandonna bientôt, moitié par ennui, moitié par prudence, mais dont il nous reste des fragments

dans deux morceaux remarquables, l'un sur la *Paix perpétuelle*, l'autre sur la *polysynodie*. Les deux plus importants ouvrages de Rousseau, à côté du *Contrat social*, sortent également de cette retraite : *La nouvelle Héloïse* (1759), ouvrage qui marque une nouvelle phase dans la vie de Rousseau, une phase de tendresse inassouvie succédant à la phase de révolte contre la société et d'héroïsme extravagant signalée par ses deux premiers discours, et dans lequel, tout en épanchant son âme en des flots de sentiments, il traitait les questions les plus élevées de la morale ; puis l'*Émile* (1762), qui n'avait dû être d'abord qu'un simple mémoire sur l'éducation, entrepris sur la prière de madame de Chenonceaux à l'usage de son fils, mais qui devint une véritable théorie morale de la nature humaine et où se trouvaient agités tous les grands problèmes de la morale, de la politique et de la religion.

Mais là aussi commença pour Rousseau une nouvelle série de malheurs que lui attirèrent soit les torts de ses amis (Diderot, Grimm, Mme d'Épinay), soit ses propres fautes (son amour pour la sœur de Mme d'Épinay, Mme d'Houdetot), soit les défauts de son caractère ombrageux, caractère que ses amis ne surent pas toujours suffisamment comprendre et ménager, soit surtout la hardiesse de ses opinions ; et qui, en développant en lui cette humeur noire à laquelle il était

déjà si fortement enclin, finirent par le jeter dans une véritable et douloureuse monomanie.

Mais je renvoie à la prochaine leçon le tableau de cette nouvelle série d'épreuves, où le pauvre Jean-Jacques ne fut pas seulement le bourreau de lui-même, mais où il ne fut aussi que trop réellement le martyr de la libre pensée.

VINGTIÈME LEÇON.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

L'HOMME : SA VIE (SUITE).

Rousseau quitte l'*Hermitage* pour s'établir à Montmorency : c'est là qu'il a écrit la *Lettre sur les spectacles.* — Fâcheuse allusion à Diderot. — Impression de la *Nouvelle Héloïse* à Amsterdam ; complaisance du directeur de la librairie, M. de Malesherbes. — Rousseau refuse une place au *Journal des savants.* — Il repousse les avances de la maréchale de Luxembourg au sujet de l'Académie française. — Il écrit le cinquième livre de l'*Émile* (*Sophie ou la femme*) au milieu du parc de Montmorency. — Il use de son crédit auprès de la maréchale de Luxembourg pour faire sortir de prison l'abbé Morellet ; noble réponse à l'envoi de la comédie des *Philosophes* par l'auteur. — Scandale produit par la publication de l'*Émile.* — Fuite de Rousseau ; il se réfugie à Yverdon. — L'*Émile* brûlé par la main du bourreau à Paris, et à Genève (avec le *Contrat social*) ; et l'auteur décrété dans ces deux villes. — L'orage gagne Berne : forcé de quitter Yverdon, Rousseau se réfugie au village de Mottiers (comté de Neufchâtel). — Mandement de l'archevêque de Paris ; réponse de Rousseau. — Il abdique son titre de citoyen de Genève. — Les *Lettres de la montagne* brûlées à Paris avec le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. — Rousseau quitte brusquement Mottiers, où il ne se croit pas en sûreté, s'établit dans l'île de Saint-Pierre, mais en est bientôt chassé, et, sur l'invitation de David Hume, passe en Angleterre, et se fixe à Woo-

ton, où il écrit les cinq premiers livres de ses *Confessions*. — Influence du climat de l'Angleterre sur Rousseau, sa rupture avec Hume. — Sa rentrée en France. — Après divers séjours à la campagne, il finit par s'installer à Paris. — Ses derniers travaux : *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *Rousseau juge Jean-Jacques*, *Rêveries d'un promeneur solitaire*.

Rousseau s'étant brouillé avec Grimm et avec Mme d'Épinay (il faut reconnaître que tous les torts n'étaient pas de son côté), quitta l'Hermitage à la suite d'un brutal congé de la grande dame (1757), renvoya à Paris la mère de Thérèse, Mme Levasseur, qui avait joué un rôle odieux dans toute cette affaire, comme dans toutes les circonstances, et s'établit à Montmorency, dans une petite maison appartenant au procureur fiscal du prince de Condé. Peu après son établissement dans cette nouvelle résidence, il écrivit, en réponse à l'article *Genève*, que d'Alembert venait de publier dans l'*Encyclopédie*, et où l'auteur engageait la glorieuse petite république à admettre la comédie que la cité de Calvin n'avait point soufferte jusque-là, sa fameuse *Lettre sur les spectacles*. Il a dépeint dans ses *Confessions*, avec cet admirable coloris qui lui est propre, la disposition d'esprit où il se trouvait, quand il composa cet ouvrage.

Pendant un hiver assez rude, au mois de février, j'allais tous les jours passer deux heures le matin et autant l'après-dînée, dans un donjon tout ouvert que j'avais au bout du

jardin où était mon habitation. Ce donjon, qui terminait une allée en terrasse, donnait sur la vallée et l'étang de Montmorency, et m'offrait pour terme de point de vue le simple, mais respectable château de Saint-Gratien, retraite du vertueux Catinat. Ce fut dans ce lieu, pour lors glacé, que, sans abri contre le vent et la neige, et sans autre feu que celui de mon cœur, je composai, dans l'espace de trois semaines, ma lettre à d'Alembert sur les spectacles. C'est ici, car la *Julie* n'était pas à moitié faite, le premier de mes écrits où j'aie trouvé des charmes dans le travail. Jusqu'alors l'indignation de la vertu m'avait tenu lieu d'Apollon ; la tendresse et la douceur d'âme m'en tinrent lieu cette fois. Les injustices dont je n'avais été que spectateur m'avaient irrité ; celles dont j'étais devenu l'objet m'attristèrent ; et cette tristesse sans fiel n'était que celle d'un cœur trop aimant, trop tendre, qui, trompé par ceux qu'il avait crus de sa trempe, était forcé de se retirer au dedans de lui. Plein de tout ce qui venait de m'arriver, encore ému de tant de violents mouvements, le mien mêlait le sentiment de ses peines aux idées que la méditation de mon sujet m'avait fait naître ; mon travail se sentit de ce mélange. Sans m'en apercevoir, j'y décrivis ma situation actuelle ; j'y peignis Grimm, Madame d'Épinay, Madame d'Houdetot, Saint-Lambert, moi-même. En l'écrivant, que je versais de délicieuses larmes ! Hélas ! on y sent trop que l'amour, cet amour fatal dont je m'efforçais de guérir, n'était pas encore sorti de mon cœur. A tout cela se mêlait un certain attendrissement sur moi-même, qui me sentais mourant, et qui croyais faire au public mes derniers adieux. Loin de craindre la mort, je la voyais approcher avec joie ; mais j'avais regret de quitter mes

semblables sans qu'ils sentissent tout ce que je valais, sans qu'ils sussent combien j'aurais mérité d'être aimé d'eux, s'ils m'avaient connu davantage. Voilà les secrètes causes du ton singulier qui règne dans cet ouvrage et qui tranche si prodigieusement avec celui du précédent (1). »

Malheureusement, ayant ou croyant avoir à se plaindre de Diderot, Rousseau eut le tort de faire allusion, dans sa préface, à sa rupture avec ce philosophe, en lui appliquant un passage de l'*Ecclésiastique*, qui devenait ainsi un outrage public pour son ancien ami (2). Il a beau dire que ce passage n'avait de sens que pour ceux qui étaient au fait et ne signifiait rien pour les autres, Diderot, sans être nommé, était clairement désigné (3) ; et, que l'on fût ou non au courant des faits, le passage de l'*Ecclésiastique* qu'il lui appliquait était assez clair par lui-même : Diderot se trouvait par-là dénoncé comme un calomniateur

(1) Le discours sur l'inégalité des conditions.

(2) *Ad amicum etsi produxeris gladium, non desperes ; est enim regressus. Ad amicum si aperueris os triste, non timeas; est enim concordatio : excepto convicio, et improperio et superbia, et mysterii revelatione, et plaga dolosa ; in his omnibus effugiet amicus* (*Ecclesiastic.*, XXXII, 26, 27).

(3) Voici, en effet, la phrase de Rousseau à laquelle le passage de l'*Ecclésiastique* cité plus haut servait de note : « J'avais un Aristarque sévère et judicieux ; je ne l'ai plus, je n'en veux plus, mais je le regretterai sans cesse, et il manque bien plus à mon cœur qu'à mes écrits. »

et un traître. Rousseau crut imiter en cela la conduite de Montesquieu, qui avait hautement déclaré sa rupture avec le P. de Tournemine, en disant à tout le monde : « N'écoutez ni le P. de Tournemine ni moi parlant l'un de l'autre, car nous avons cessé d'être amis ; » mais ces paroles de Montesquieu étaient très-nobles et très-délicates, tandis que l'attaque de Rousseau ne l'était pas : outre qu'elle tombait sur un ancien ami, auquel, quels que fussent ses torts, Rousseau n'avait pas le droit (comme le remarque Saint-Lambert dans une lettre très-vive qu'il lui écrit à ce sujet) de faire une insulte publique, elle arrivait dans un temps où Diderot était persécuté.

Bientôt commença l'impression de la *Nouvelle Héloïse*. Les épreuves de cet ouvrage, qui s'imprimait à Amsterdam, étaient adressées à M. de Malesherbes (premier président de la cour des Aides, et chargé alors de remplacer son père, le chancelier de France, dans la *direction de la librairie*), et ce complaisant directeur les envoyait franches à Jean-Jacques, sous le contre-seing du chancelier. Il en fit même faire une édition française au profit de l'auteur, mais en supprimant plus de cent pages, et il envoya à Mme de Pompadour un exemplaire de la bonne édition, mais après avoir eu soin d'en retrancher, au moyen d'un carton imprimé tout exprès, le passage où il est dit que la femme d'un charbonnier

est plus digne de respect que la maîtresse d'un prince, tour de passe-passe que n'ignora point la favorite de de Louis XV.

Dans le même temps, une place étant devenue vacante au *Journal des Savants*, place qui n'exigeait que deux extraits par mois et rapportait huit cents livres, M. de Malesherbes la proposa à Rousseau ; mais celui-ci la refusa, ne se sentant pas propre à ce genre de travail. Il ne savait pas, suivant ses expressions, écrire par métier, comme les autres gens de lettres, mais seulement par passion et à son heure.

Il repoussa aussi les avances que lui fit la maréchale de Luxembourg au sujet de l'Académie française, où l'on n'entrait alors que grâce au crédit des grandes dames et des grands seigneurs. Elle s'engageait à lever l'obstacle de la religion ; mais Rousseau, dont le génie répugnait à toute attache académique, prétexta qu'ayant déjà refusé au roi de Pologne d'entrer dans l'Académie de Nancy, il ne pouvait plus honnêtement entrer dans aucune. Il n'en fut plus question.

Une autre offre de la maréchale lui sourit bien davantage : en attendant que sa petite maison de Mont-Louis fût réparée, il accepta un logement dans un édifice isolé au milieu du parc de Montmorency et qu'on appelait le petit château. « C'est, dit-il,

(*Confessions*, partie II, liv. x), dans cette profonde et délicieuse solitude, qu'au milieu des bois et des eaux, au concert des oiseaux de toute espèce, au parfum de la fleur d'oranger, je composais dans une continuelle extase le cinquième livre de l'*Émile* (*Sophie ou la femme*), dont je dus en grande partie le coloris assez frais à la vive impression du local où je l'écrivais. »

Ce ne fut pas le seul avantage que lui valut sa liaison avec la maréchale de Luxembourg : il se servit du crédit qu'il avait auprès d'elle, pour faire sortir de prison l'abbé Morellet, qui, dans un petit écrit dirigé contre l'auteur de la comédie des *Philosophes*, Palissot, avait eu l'imprudence d'offenser Mme de Robeck (fille de M. de Luxembourg), et que les amis de cette dame avaient fait mettre à la Bastille. En même temps ayant reçu du libraire Duchesne cette comédie, où, bien qu'il y fût représenté marchant à quatre pattes, il était un peu plus ménagé que les autres, (à cause de ses relations avec M. et Mme de Luxembourg), il écrivit à ce libraire pour lui témoigner toute son indignation au sujet des attaques dirigées contre Diderot : « En parcourant, monsieur, la pièce que vous m'avez envoyée, j'ai frémi de m'y voir loué. Je n'accepte point cet horrible présent. Je suis persuadé qu'en me l'envoyant, vous n'avez point voulu me faire une injure ; mais vous ignorez ou vous avez oublié que

j'ai eu l'honneur d'être l'ami d'un homme respectable, indignement noirci et calomnié dans ce libelle. » Cette lettre rachète un peu la conduite que Rousseau avait tenue précédemment à l'égard de Diderot.

Cependant Rousseau, bien que vivant à la campagne, ne se trouvait pas encore assez libre et assez indépendant ; il était souvent importuné et fatigué de ses relations avec les grands. Non-seulement il n'avait pas la souplesse nécessaire pour bien vivre avec eux ; mais son caractère ombrageux et son manque de présence d'esprit lui faisaient parfois commettre des *balourdises* dont il ne savait plus se tirer. Il rêvait donc une existence absolument retirée, où, avec le produit des ouvrages qu'il avait alors sur le chantier, et qui étaient sur le point de paraître, il achèverait paisiblement sa carrière, en écrivant à loisir les mémoires qu'il méditait et qui, dans sa pensée, ne devaient être publiés qu'après sa mort. Mais il comptait sans son imagination et sans la persécution.

Le *Contrat social*, fragment détaché du grand ouvrage qu'il avait conçu sur les *Institutions politiques*, mais auquel il avait renoncé depuis, et l'*Émile*, s'imprimaient simultanément. Les retards qu'éprouva l'impression de ce dernier ouvrage, et dont il ne s'expliquait pas la cause, allumèrent son imagination déjà malade, et encore surexcitée par une maladie cruelle dont il souffrait alors : il se figura que les

jésuites s'étaient emparés de son livre, et que, prévoyant sa mort prochaine, dont il ne doutait pas pour sa part, ils voulaient en retarder l'impression pour l'altérer à leur guise. « Il est étonnant », dit-il lui-même dans ses *Confessions* (IIe partie, livre XI), expliquant très-bien par là cette malheureuse facilité qu'il avait, en général, à réunir et à rapprocher les plus petites circonstances qui pouvaient faire naître ses soupçons, les augmenter et enfin les changer en certitude, « il est étonnant quelle foule de faits et de circonstances vint dans mon esprit se calquer sur cette folie, et lui donner un air de vraisemblance ; que dis-je ! m'y montrer l'évidence et la démonstration. » Il ne tarda pas à reconnaître son extravagance; mais imaginez quel effet la persécution allait produire sur cette pauvre âme malade, en se déchaînant réellement sur lui (1).

L'*Émile*, publié en 1762, fit grande sensation et grand scandale. Le clergé tonna; le parlement jeta feu et flammes. « On entendait dire tout ouvertement aux parlementaires qu'on n'avançait à rien à brûler les livres, et qu'il fallait brûler les auteurs (*Confessions*, IIe partie, livre XI). » Si la vie de Rousseau ne

(1) J'ai eu occasion de reprendre le récit de cette persécution dans mon cours sur les *Martyrs de la libre pensée*, publié à Genève en 1862; et c'est cette dernière rédaction que je reproduis ici, sauf quelques modifications.

courait pas de dangers réels, sa liberté du moins était menacée. Une nuit, il est averti par un billet du prince de Conti que lui envoyait la maréchale de Luxembourg, que, malgré tous les efforts de ce prince, on était décidé à procéder contre lui à toute rigueur. « La fermentation, marquait ce billet, est extrême, rien ne peut parer le coup ; la cour l'exige, le parlement le veut; à sept heures du matin, il sera décrété de prise de corps, et l'on enverra sur le champ le saisir; j'ai obtenu qu'on ne le poursuivra pas s'il s'éloigne ; mais s'il persiste à vouloir se laisser prendre, il sera pris. » Rousseau se lève à la hâte, va trouver Mme de Luxembourg, qui l'attend, et, de concert avec elle, se dispose à quitter immédiatement la France. Il partit le lendemain, et se réfugia sur le territoire de Berne, à Yverdon.

Il y était à peine arrivé qu'il apprit que l'*Émile* et le *Contrat social* venaient d'être brûlés à Genève par la main du bourreau, et qu'il avait été lui-même décrété dans cette ville, neuf jours après l'avoir été à Paris. L'*Émile*, condamné, entre autres motifs, par cette raison que *des hommes élevés dans de pareilles maximes seraient préoccupés de la tolérance* (1), avait été lacéré et brûlé à Paris, au pied du grand escalier

(1) Voyez l'arrêt du Parlement dans les *Documents officiels et contemporains sur quelques-unes des condamnations dont l'*Émile *et le* Contrat social *ont été l'objet en* 1762, par Marc Viridet, Genève, 185).

du palais par l'exécuteur de la haute justice, le 11 juin 1762; il fut lacéré et brûlé à Genève devant la porte de l'hôtel de ville, le 19 du même mois. Vous voyez que les compatriotes de Rousseau n'avaient pas perdu de temps pour imiter la conduite du parlement de Paris. On se dépêcha si fort que le procureur général, Jean Robert Tronchin, déclare, dans ses *Conclusions*, n'avoir pas eu le loisir d'examiner en détail les deux ouvrages qu'il propose de condamner au feu.

Comment expliquer tant de précipitation et tant de rigueur contre des livres et un homme qui jetaient une si grande gloire sur Genève?

M. Gaberel, dans son ouvrage sur *Rousseau et les Genevois* (p. 40), explique ces mesures en disant que le Conseil de Genève crut faire « un acte de bonne politique, une chose agréable à M. de Choiseul, en imitant la conduite du parlement français à l'égard de l'*Émile* (1). » Cette raison, qui d'ailleurs, aggrave plutôt qu'elle n'atténue le tort des magistrats de Genève à l'égard de Rousseau et de ses livres, a pu en effet influer sur leur conduite, et certaines phrases des *Conclusions* du procureur général semblent la confirmer. C'est ainsi qu'il reproche à l'auteur de

(1) C'est aussi là une des causes par lesquelles un contemporain, Charles Pictet, expliquait la sentence rendue contre Rousseau dans une lettre dont il va être question tout à l'heure.

l'*Emile*: « une satire indécente de la religion du pays où il fut accueilli (singulière accusation de la part d'un protestant), et des traits insultants contre une nation puissante et respectable, dont il n'a encore éprouvé que la patience et la bonté. » Mais il y eut évidemment une autre cause dont il faut bien aussi tenir compte : c'était tout simplement l'intolérance théologique à l'endroit de la pensée philosophique. Cette intolérance se manifeste clairement, entre autres passages, dans cette phrase du rapport de M. Tronchin : « La religion révélée, objet capital de l'éducation, devient chez lui l'objet de la discussion la plus téméraire; il lève d'une main hardie le voile de ses mystères; il en mesure les dogmes à ses idées particulières; il n'en sape pas les fondements, il s'efforce tout ouvertement de les renverser; il voudrait en arracher les plus fermes appuis, les miracles et les prophéties. »

On aurait pu se borner d'ailleurs à brûler et à prohiber les livres de Rousseau : cela eût suffi sans doute pour contenter le gouvernement français, à qui l'on voulait plaire, et c'est aussi tout ce que demandait le procureur général; mais ses *Conclusions* ne prévalurent pas sur ce point. Le Conseil, après avoir rendu un premier arrêt contre l'*Émile* et le *Contrat social*, en rendit un second contre la personne de J.-J. Rousseau, déclarant « qu'au cas qu'il vienne dans la ville

ou dans les terres de la Seigneurie, il devra être saisi et appréhendé, pour être ensuite prononcé sur sa personne ce qu'il appartiendra. »

« On dit, » ajoute M. Marc Viridet (*loc. cit.* p. 21), après avoir rapporté ce double arrêt, extrait des registres du Petit-Conseil, « on dit, mais les registres du Petit-Conseil n'en font pas mention, qu'un seul magistrat, Jalabert, combattit le sentiment des autres au sujet de Rousseau, et ne fut point écouté (1).

Mais, en dehors du Conseil, les protestations ne manquèrent pas. Une lettre qui blâmait vivement l'arrêt du sénat circula rapidement dans le public; l'auteur de cette lettre, Charles Pictet, membre du

(1) On connaissait déjà par une lettre de Rousseau à Moultou (du 6 juillet 1762), la conduite de Jalabert dans le Conseil; les lettres de Moultou à Rousseau, récemment publiées par M. Streckeisen-Moultou dans le recueil intitulé : *J.-J. Rousseau, ses amis et ses ennemis*. (Paris, Michel Lévy, 1865), vantent à plusieurs reprises cette conduite. Mais on y voit que Jalabert ne fut pas tout à fait le seul magistrat de son avis : il y est aussi question du syndic Mussard, comme ayant défendu chaudement le *Contrat social* de Rousseau (*op. cit.*, t. I, p. 41), et en général de *trois ou quatre hommes sages qui ont résisté au torrent* (p. 45). Il paraît, d'après les registres du Petit-Conseil, que ce corps ne jugea pas à propos de mentionner leur opposition. Moultou constate (*ibid.*) comme *une chose aussi singulière qu'étonnante* la passion avec laquelle Rousseau fut jugé. « Une dévotion mal entendue, écrit-il, a offusqué la raison de la plupart, et ils n'ont pas vu qu'ils n'étaient que les instruments de la politique des autres. »

conseil des Deux-Cents, et un autre citoyen genevois, Emmanuel Duvillard, marchand libraire, accusés de l'avoir répandue, furent mis en prison, puis condamnés à demander pardon à Dieu et à leur Seigneurie, et suspendus, le premier pour un an, et le second pour six mois, de leurs droits de bourgeoisie (1). Un autre fait, tout récemment révélé par M. Streckeisen-Moultou, dans sa préface aux *Œuvres et correspondances inédites de J.-J. Rousseau* (p. XII), mérite d'être rapporté ici. « Le soir même du jour où l'*Emile* était brûlé par la main du bourreau, Mme Moultou se rendait dans une nombreuse assemblée ; son mari, déjà souffrant précédemment, et, de plus, accablé par l'événement de la journée, n'avait pas eu le courage de l'y accompagner. Un des premiers magistrats de la ville, dont les principes étaient opposés à ceux de Moultou, la voyant entrer sans ce dernier, s'approcha d'elle et lui demande la raison qui l'amène toute seule. Mon mari, répond-elle, est indisposé. — La fumée de l'*Emile* lui aura sans doute saisi la gorge, dit le magistrat. — La fumée de l'*Émile*, monsieur, répliqua Mme Moultou, est allée tout entière sur le Conseil, et Dieu veuille que ses yeux n'en pleurent pas pour longtemps ! » Cette admirable réponse est restée dans la famille Moultou comme une tradition;

(1) Voy. dans la brochure déjà citée, de M. Viridet (p. 27-41), les procès-verbaux de cette curieuse affaire et la lettre condamnée.

M. Streckeisen-Moultou a bien fait de la juger digne d'être conservée. Le mari de la noble femme qui parlait ainsi, le ministre Moultou, écrivait lui-même à Rousseau (19 juin 1762):

« Mon cher ami, j'ai l'âme navrée, et je vous écris en frémissant. Votre patrie, non, ce n'est pas elle, vous êtes trop cher à vos concitoyens; à Genève, à Genève, on a brûlé vos livres; on vous a décrété de prise de corps. O Rousseau! que ta grande âme s'indigne sans s'abattre; tu seras toujours précieux à ceux qui aiment la liberté. Je prévis hier qu'on brûlerait le livre, je fis tout au monde pour éclairer les juges, le parti sans doute était pris. Adieu, mon cher concitoyen, vous serez toujours dans mon cœur. — L'arrêt a été rendu ce matin (1). »

Dans une autre lettre datée du 22, il écrivait :

« Quel fanatisme affreux et qu'est-ce qu'il nous prépare! Les flammes qui brûlaient vos livres me semblaient rallumer le bûcher de Servet (2). »

Bien d'autres témoignages se joignirent à celui-là. Un anonyme écrivait au philosophe persécuté :

« Tous les hommes, mon cher Rousseau, ne sont pas en-

(1) Cette lettre, que je substitue à celle que j'avais citée dans les *Martyrs de la libre pensée* d'après l'auteur de *Rousseau et les Genevois*, est extraite de la *Correspondance* récemment publiée : *J.-J. Rousseau, ses amis et ses ennemis* (t. I, p. 43).

(2) *Ibid.*, p. 44.

core pervertis; il est parmi vos compatriotes des citoyens vertueux, aimant leur devoir et ceux qui les instruisent, et qui, conséquemment, goûtent vos écrits, chérissent votre personne, se plaignent hautement de l'injustice et de la partialité qui vous oppriment, et qui sont véritablement affligés de votre éloignement d'une patrie dont vous êtes si digne, et que vous faites tant aimer. Hélas ! l'espérance de vous y revoir est-elle donc une chimère? (1) »

Cependant l'orage soulevé contre Rousseau passa de Paris et de Genève à Berne, et le pauvre Jean-Jacques fut forcé de quitter Yverdon, où il avait formé le projet de s'établir. « La difficulté, dit-il, était de savoir où aller, voyant que Genève et la France m'étaient fermées, et prévoyant bien que dans cette affaire chacun s'empresserait d'imiter son voisin. »

Le comté de Neufchâtel, qui appartenait alors à la Prusse où la liberté de penser au moins était admise, lui offrait un sûr asile. Rousseau alla s'installer au village de Mottiers, dans le val de Travers.

Il y retrouva le fanatisme théologique : la compagnie des ministres de Neufchâtel chercha à émouvoir contre lui le conseil d'État; et, ne pouvant proscrire sa personne, se donna du moins la satisfaction de faire défendre son livre par le magistrat municipal.

(1) Cité par M. Gaberel dans son ouvrage sur *Rousseau et les Genevois*, p. 42.

Ayant à ce sujet adressé à Frédéric une requête contre le conseil d'État, elle s'attira cette verte réponse, écrite de la main même du roi : « Vous ne méritez pas qu'on vous protége, à moins que vous ne mettiez autant de douceur évangélique dans votre conduite qu'il y règne à présent d'esprit de vertige, d'inquiétude et de sédition. »

Pendant que le clergé protestant persécutait ainsi Rousseau, celui-ci apprenait sa condamnation par la Sorbonne, et recevait le mandement de l'archevêque de Paris, M. de Beaumont. Quand je dis le mandement de M. de Beaumont, peut-être devrais-je dire celui que ce prélat avait fait rédiger par une plume plus habile que la sienne ; car il paraît qu'il était incapable d'écrire lui-même une pareille pièce. On rapporte à ce sujet une fort jolie anecdote. Ayant un jour rencontré Piron, il lui dit : « Eh bien! monsieur Piron, avez-vous lu mon mandement? » — « Oui, monseigneur, répondit le spirituel écrivain; et vous? » Quoi qu'il en soit, ce mandement provoqua de la part de Rousseau une réponse où il se flatte à juste titre d'avoir foudroyé l'ouvrage : *La lettre à M. de Beaumont*, digne complément du *Vicaire Savoyard*, est en effet une réplique foudroyante.

Rousseau avait espéré que ses concitoyens réclameraient publiquement contre l'arrêt du conseil d'État, arrêt non-seulement odieux, mais illégal, puisque

l'écrivain avait été condamné sans avoir été entendu, et qu'en outre l'*Émile* n'ayant été ni imprimé ni publié à Genève, il n'y avait point de délit commis dans cette ville. Se voyant déçu dans son attente, il prit le parti d'abdiquer solennellement son droit de bourgeoisie, et il écrivit au premier syndic de la république de Genève, M. Favre, la lettre suivante datée de Mottiers-Travers, le 12 mai 1763.

« Monsieur, revenu du long étonnement où m'a jeté, de la part du Magnifique Conseil, le procédé que j'en devais le moins attendre, je prends enfin le parti que l'honneur et la raison me prescrivent, quelque chose qu'il en coûte à mon cœur.

» Je vous déclare donc, monsieur, et je vous prie de déclarer au Magnifique Conseil, que j'abdique à perpétuité mon droit de bourgeoisie et de cité dans la ville et république de Genève. Ayant rempli de mon mieux les devoirs attachés à ce titre sans jouir d'aucun de ses avantages, je ne crois point être en reste avec l'État en le quittant. J'ai tâché d'honorer le nom de Genevois ; j'ai tendrement aimé mes compatriotes; je n'ai rien oublié pour me faire aimer d'eux ; on ne saurait plus mal réussir ; je veux leur complaire jusque dans leur haine. Le dernier sacrifice qui me reste à faire est celui d'un nom qui me fut si cher. Mais, monsieur, ma patrie, en me devenant étrangère, ne peut me devenir indifférente ; je lui reste attaché par un tendre souvenir, et je n'oublie d'elle que ses outrages. Puisse-t-elle prospérer toujours, et voir aug-

menter sa gloire! Puisse-t-elle abonder en citoyens meilleurs et surtout plus heureux que moi!

» Recevez, je vous prie, monsieur, les assurances de mon profond respect. »

Le même jour, Rousseau adressait à M. Marc Chappuis la lettre suivante :

« Vous verrez, monsieur, je le présume, la lettre que j'adresse à Monsieur le premier syndic. Plaignez-moi, vous qui connaissez mon cœur, d'être forcé de faire une démarche qui le déchire. Mais après les affronts que j'ai reçus dans ma patrie, qui ne sont ni ne peuvent être réparés, m'en reconnaître encore membre serait consentir à mon déshonneur. Je ne vous ai point écrit, monsieur, durant mes disgrâces : les malheureux doivent être discrets. Maintenant, que tout ce qui peut m'arriver de bien ou de mal est à peu près arrivé, je me livre tout entier aux sentiments qui me plaisent et me consolent, et soyez persuadé, monsieur, je vous supplie, que ceux qui m'attachent à vous ne s'affaibliront jamais. »

Cette démarche de Rousseau produisit une grande sensation : « Elle ouvrit enfin, dit-il (*Confessions*, IIe partie, livre XII), les yeux aux citoyens... Ils avaient d'autres griefs qu'ils joignirent à celui-là, et ils en firent la matière de plusieurs *représentations* très-bien raisonnées, qu'ils étendirent et renforcèrent à mesure que les durs et rebutants *refus* du Conseil, qui se sentait soutenu par le ministère de

France, leur firent m...
les asservir. » La ré...
entre deux partis ac...
l'un prit le nom d...
l'autre celui de parti d...
de mon sujet d'entre...
je dois ajouter seule...
ouvrage écrit en fav...
général Tronchin, so...
pagne, que Rousseau...
de la montagne, con...
du *Contrat social.*

Les *Lettres de la m*...
de l'*Émile* : elles f...
bourreau avec le *D*...
Voltaire, en vertu d...
1763. Ainsi ces deu...
tant d'éloignement l'...
de se soutenir se dé...

(1) Au milieu des persécu...
n'écoutant que sa passion, e...
libelle intitulé : *Sentiments*...
sans raison à son ami le pas...
la conduite de Voltaire, qu...
dans ses *Lettres de la mont*...
de le dénoncer à ses amis d...
république, et qu'il lui avait...
où il lui déclarait qu'il le dé...



dans un même auto-da-fé. A Genève, « le Petit-Conseil, dit Rousseau (*ibid.*), excité par le résident de France et dirigé par le procureur général, donna une déclaration de mon ouvrage, par laquelle, avec les qualifications les plus atroces, il le déclara indigne d'être brûlé par le bourreau, et il ajoute avec une adresse qui tient du burlesque, qu'on ne peut,

IIe partie, *liv. X*, *cette lettre, datée de Montmorency, 17 juin 1760*. *La conduite de Voltaire se rangeant du côté des ennemis de Rousseau et employant contre lui des machines telles que la pièce dont je viens de faire mention, n'en est pas moins déplorable. Mais il est* en revanche un trait raconté par la *Correspondance de Grimm* dont il serait injuste de ne pas lui tenir compte. « A propos de M. de Voltaire et de J.-J. Rousseau, dit Grimm, il faut conserver ici une anecdote qu'un témoin oculaire nous conta l'autre jour. Il s'était trouvé présent à Ferney le jour que M. de Voltaire reçut les *Lettres de la Montagne*, et qu'il y lut l'apostrophe qui le regarde ; et voilà son regard qui s'enflamme, ses yeux qui étincellent de fureur, tout son corps qui frémit, et lui qui s'écrie avec une voix terrible : Ah ! le scélérat ! ah ! le monstre ! il faut que je le fasse assommer... Oui, j'enverrai le faire assommer dans les montagnes entre les genoux de sa gouvernante... Calmez-vous, lui dit notre homme, je sais que Rousseau se propose de vous faire une visite, et qu'il viendra sous peu à Ferney... Ah ! qu'il y vienne, répond M. de Voltaire... Mais comment le recevrez-vous ?... Comment je le recevrai ?... Je lui donnerai à souper, je le mettrai dans mon lit, je lui dirai : Voilà un bon souper ; le lit est le meilleur de la maison ; faites-moi le plaisir d'accepter l'un et l'autre et d'être heureux chez moi. » Ce trait m'a fait un sensible plaisir. Il peint M. de Voltaire mieux qu'il ne l'a jamais été ; il fait en deux lignes l'histoire de toute sa vie. »

sans se déshonorer y répondre, ni même en faire aucune mention. »

Croyant, sans doute fort à tort, sa vie menacée par la populace soulevée contre lui (on ne peut l'en croire ici sur parole, tant son imagination était alors frappée et malade), Rousseau quitta brusquement Mottiers; et ne pouvant se décider encore à quitter la Suisse, il songea à aller s'établir au milieu du lac de Bienne, dans l'île de Saint-Pierre, domaine de l'hôpital de Berne. Il est vrai que les Bernois l'avaient chassé de chez eux trois ans auparavant; mais Rousseau pensa que, honteux de leur conduite, ils consentiraient volontiers à le laisser en repos dans cette île, et les informations qu'il fit prendre à cet égard semblèrent confirmer cette idée. Il s'installa donc dans l'île de Saint-Pierre comme dans une solitude qui convenait admirablement à l'état de son esprit. Il pouvait y rêver à son aise, s'y livrer à sa passion pour la botanique, y faire des promenades sur l'eau, s'y enivrer du spectacle de la nature et élever son âme vers l'Auteur de tant de merveilles (1); mais, au moment où il s'y attendait le moins, il reçut l'ordre

(1) « J'ai lu, dit-il à ce sujet, qu'un sage évêque, dans la visite à son diocèse, trouva une vieille femme qui, pour toute prière, ne savait dire que O ! Il lui dit : Bonne mère, continuez toujours ainsi ; votre prière vaut mieux que les nôtres. Cette meilleure prière est aussi la mienne. »

de sortir de l'île et du territoire de la république, et de n'y rentrer jamais sous les plus grièves peines.

Voilà donc Rousseau forcé de chercher un nouvel asile, et d'errer de nouveau à travers le monde. Il quitta Bienne le 29 octobre 1765, ayant le projet de se rendre à Berlin en passant par Strasbourg. Il reçut dans cette dernière ville un accueil si flatteur qu'il fut tenté d'y rester. Pressé par David Hume de passer en Angleterre, où l'illustre écrivain se chargeait de lui procurer une retraite agréable et tranquille, il se remit en route, s'arrêta à Paris, où il devint un instant l'hôte du prince de Conti dans l'enceinte du Temple, et où il excita la plus vive curiosité; mais, comme l'arrêt du parlement rendu contre lui n'avait point été révoqué, le ministre Choiseul, inquiet de la sensation qu'il produisait à Paris, le contraignit à hâter son départ.

Il partit pour Londres le 3 janvier 1766 avec Hume et un négociant de Neufchâtel qui avait désiré l'accompagner. A Londres comme à Paris, il fut l'objet de la curiosité publique : George III, la reine et un grand nombre de personnages désiraient le voir; mais il ne resta que quinze jours dans cette capitale. S'étant retiré provisoirement, pour être plus tranquille, au village de Chiswiek, il y fut de nouveau importuné par l'extrême affluence des visiteurs, et enfin alla se fixer à cinquante lieues de

Londres, dans le comté de Derby, à Wooton, où un riche Anglais, M. Davenport, lui offrit une maison qu'il n'habitait pas lui-même, et que Rousseau, avec la fierté qui ne le quitta jamais, n'accepta qu'à la condition d'en payer le loyer. C'est là qu'il composa les six premiers livres de ses *Confessions*, ouvrage qu'il méditait et préparait depuis longtemps.

Mais bientôt, subissant d'une manière désastreuse l'influence du climat de l'Angleterre, le pays du spleen, et celle aussi de sa gouvernante, qui travaillait sous main à le dégoûter de cette retraite comme des précédentes, le pauvre Jean-Jacques retomba dans cette humeur noire qui lui montrait dans tous les hommes, même dans ses amis, des ennemis conjurés pour le perdre, et il se tourna contre celui que la veille encore il appelait son cher patron. Il est vrai qu'il lui était revenu que David Hume avait été le complice d'une lettre qui avait couru sous le nom de Frédéric et dont Walpole, le fils du ministre, était l'auteur. Hume avait eu en effet le tort de prendre part à la rédaction de cette lettre (1), et cela au moment où il offrait à Rousseau un asile. Rousseau

(1) Voici cette lettre : « Mon cher Jean-Jacques, vous avez renoncé à Genève votre patrie. Vous vous êtes fait chasser de la Suisse, pays tant vanté dans vos écrits ; la France vous a décrété, venez donc chez moi. J'admire vos talents ; je m'amuse de vos rêveries qui (soit dit en passant) vous occupent trop et trop longtemps. Il faut à la fin

éclata. Hume de son côté, sans se justifier, l'attaqua violemment. Je ne puis entrer dans le détail de cette querelle, où malheureusement beaucoup d'écrivains français, Voltaire à leur tête, prirent parti contre Jean-Jacques, qui n'avait pas cependant tout à fait tort, dont la tête d'ailleurs était malade et dont il eût fallu mieux respecter le génie. Le malheureux Rousseau quitta brusquement l'Angleterre après un séjour de seize mois, dans une agitation qui tenait du délire (1), et qui ne cessa que lorsqu'il eût débarqué en France.

être sage et heureux ; vous avez fait assez parler de vous par des singularités peu convenables à un véritable grand homme : démontrez à vos ennemis que vous pouvez avoir quelquefois le sens commun, cela les fâchera sans vous faire tort. Mes États vous offrent une retraite paisible : je vous veux du bien, et je vous en ferai si vous le trouvez bon ; mais si vous vous obstinez à rejeter mon secours, attendez-vous que je ne le dirai à personne. Si vous persistez à vous creuser l'esprit pour trouver de nouveaux malheurs, choisissez-les tels que vous voudrez ; je suis roi, je puis vous en procurer au gré de vos souhaits, et, ce qui sûrement ne vous arrivera pas vis-à-vis de vos ennemis, je cesserai de vous persécuter quand vous cesserez de mettre votre gloire à l'air. Votre bon ami Frédéric. » — Le trait final fut fourni par Hume, qui, dans un dîner chez lord Ossory, où cette lettre avait été lue, proposa l'addition de cette plaisanterie, chose qu'il n'aurait pas dû se permettre dans les termes où il était alors avec Rousseau, et qui lui enlevait le droit de se déclarer étranger au persiflage de Walpole.

(1) Il a lui-même avoué plus tard à son ami Corancez qu'il avait quitté l'Angleterre dans un véritable accès de folie.

S'étant arrêté à Amiens, où il vit le poëte Gresset, il reçut des habitants un accueil qui aurait dû le consoler et le rassurer. Il en fut d'abord touché; puis, en réfléchissant sur cet accueil, il s'imagina qu'on s'était raillé de lui. La corde fatale résonnait toujours.

Après avoir passé quelques jours à Fleury-sous-Meudon, dans une campagne appartenant au marquis de Mirabeau, l'*ami des hommes*, il alla s'installer près de Gisors, à Trye, château appartenant au prince de Conti, et y vécut quelque temps sous le nom de *Renou*, nom que le prince avait désiré qu'il prît pour sauver les apparences, le décret rendu contre lui n'étant pas encore révoqué.

Enfin, l'esprit public qu'il avait, avec Voltaire, tant contribué à former, étant devenu à son tour une véritable puissance, plus forte que le parlement, le clergé et la cour, Jean-Jacques Rousseau put reprendre son nom glorieux et revenir habiter Paris dans une rue qui porte aujourd'hui ce grand nom (elle s'appelait alors rue Plâtrière). Il n'était pourtant pas encore à l'abri de toute persécution. Ayant lu dans quelques cercles ses *Confessions*, qu'il avait achevées en Dauphiné, où il avait séjourné quelque temps avant de se décider à revenir à Paris, la police intervint à la réquisition de madame d'Épinay, et l'auteur dut cesser ses lectures.

C'est pendant ce séjour à Paris, qui dura huit années (1770-1778), qu'il composa, à la demande du comte de Wielhorski, ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1772), cette consultation d'un philosophe qui devait être inutile à ceux qui l'avaient réclamée, puisque, dans le temps même où elle partait de Paris, le démembrement de la Pologne était déjà décidé entre les trois puissances voisines; ses trois dialogues : *Rousseau juge de Jean-Jacques* (1775-1776), cette lutte pénible d'un esprit malade contre les fantômes qu'il se crée à lui-même; enfin ses *Rêveries du promeneur solitaire*, ce mélancolique supplément aux *Confessions* qui fut comme le dernier soupir de son âme au moment de quitter la terre. Sa dernière promenade est de 1778, c'est-à-dire de l'année même de sa mort.

Je n'ai pas le courage de vous raconter les nouveaux actes de folie que commit Rousseau pendant son séjour à Paris. Un des plus tristes est le mémoire qu'il fit pour solliciter de la pitié publique un asile, même l'hôpital. J'aime mieux vous faire remarquer avec M. Henri Martin (1) que, dans sa folie, malgré la conviction où il était qu'un atroce complot l'avait déshonoré et lui avait aliéné jusqu'aux petits enfants, il n'a pas eu un mot de haine contre ceux qu'il

(1) *Histoire de France*, t. XVI, p. 398.

regardait comme ses persécuteurs. « On ne l'entend jamais dire de mal de personne », ont déclaré ceux qui l'ont fréquenté dans ses dernières années, Corancez et Bernardin de Saint-Pierre. Il rendait justice aux talents de ses ennemis, vrais ou supposés, et du fond de sa retraite, applaudissait aux éclatants honneurs rendus à Voltaire par les habitants de Paris. Il fut très-vivement affecté par la mort de ce grand homme, et le suivit de bien près dans la tombe. Voltaire est mort le 30 mai 1778; Rousseau, le 3 juillet de la même année. On a affirmé qu'il avait mis fin à ses jours; quelle est la valeur de cette assertion? c'est ce que je me réserve d'examiner dans la prochaine leçon.

VINGT ET UNIÈME LEÇON.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

L'HOMME : SA MORT. S'EST-IL SUICIDÉ?

Récit des derniers moments de Rousseau d'après Le Bègue de Presles; — Résumé et conclusion du procès-verbal de l'autopsie du corps; — Masque de la tête moulé par Houdon; — Malgré tout cela, bruit de suicide répandu dès cette époque, et même opinion soutenue depuis. — Examen des arguments qu'ont fait valoir en faveur de cette opinion : 1° madame de Staël; 2° Corancez. — La supposition du suicide par le pistolet invinciblement réfutée par le masque de Houdon. — Que l'hypothèse de l'empoisonnement ne s'appuie sur aucune raison décisive : les erreurs qu'on peut relever dans le procès-verbal de l'autopsie ne prouvent pas que la mort de Rousseau n'ait pas été naturelle, et les circonstances qui ont précédé cette mort ne le prouvent pas davantage. — Conclusion. — Les restes de Rousseau déposés dans l'île des Peupliers à Ermenonville, puis réunis par la Convention à ceux de Voltaire dans le Panthéon (d'où ils ont été secrètement enlevés en 1814). — Décrets de la Constituante, de la Convention et du Directoire pour l'érection d'une statue. — Une promenade de Bonaparte à Ermenonville.

Rousseau, ai-je dit à la fin de la dernière leçon, fut très-vivement affecté par la mort de Voltaire. Comme on lui en témoignait quelque surprise à

cause de leur inimitié, « c'est, répondit-il, que je sens que mon existence était attachée à la sienne : il est mort, je ne tarderai pas à le suivre (1). » Mais, tandis que Voltaire avait quitté sa retraite de Ferney pour venir mourir à Paris, au milieu du plus éclatant triomphe, on dirait que Rousseau eût voulu fuir tout exprès la grande ville pour aller achever sa vie au sein de cette belle nature qu'il avait tant aimée. A la fin de 1778, après huit ans de séjour à Paris, il se transporta à Ermenonville, dans une délicieuse campagne où M. de Girardin lui avait offert un asile : il n'y devait vivre qu'une quarantaine de jours ; il mourut dans la matinée du 2 juillet.

Voici comment son ami le médecin Le Bègue de Presle, qui l'avait accompagné à Ermenonville, et qui assista, non pas, il est vrai, à sa mort, mais à l'ouverture de son corps, raconte cet événement dans une notice publiée le mois suivant :

« Le jeudi (2 juillet), il se leva de bonne heure, se promena dehors, suivant son usage, jusqu'à l'heure de son déjeuner, qu'il fit selon sa coutume avec du café au lait préparé par sa femme, et dont elle prit une tasse, ainsi que sa servante. Aussitôt après le déjeuner, il demanda à sa femme

(1) Voy. *Lettre de Stanislas Girardin à M. Musset-Pathay.*

de l'aider à s'habiller, parce que la veille il avait promis d'aller au château dans la matinée. Il se préparait à sortir, lorsqu'il commença à se sentir dans un état de malaise, de faiblesse et de souffrance générale. Il se plaignit successivement de picotement très-incommode à la plante des pieds; d'une sensation de froid le long de l'épine du dos, comme s'il y coulait un fluide glacé; de quelques douleurs de poitrine, et surtout, pendant la dernière heure de sa vie, de douleurs de tête d'une violence extrême qui se faisaient sentir par accès: il les exprimait en portant les deux mains à sa tête, et disant qu'il semblait qu'on lui déchirait le crâne. Ce fut dans un de ces accès que sa vie se termina; et il tomba de son siége par terre. On le releva à l'instant, mais il était mort. »

Je ferai ici une remarque dont on verra plus tard l'importance: c'est que, dans cette relation, il n'est nullement question des *douleurs de colique* dont, suivant le récit de René Girardin (1), Rousseau se serait plaint dans les derniers moments de sa vie.

Le lendemain de sa mort, le lieutenant du bailliage et vicomté d'Ermenonville, le procureur fiscal de ce bailliage, le sergent de cette juridiction et deux chirurgiens se transportèrent dans la demeure de

(1) Voyez dans les pièces justificatives de la *Lettre de Stanislas Girardin à M. Musset-Pathay* (Paris, 1814), la *Lettre à Sophie, comtesse de * , par René Girardin, sur les derniers moments de J. J. Rousseau, datée d'Ermenonville, le juillet* 1778 (p. 43, 44).

Rousseau pour constater légalement son décès (1).

On ouvrit ensuite le corps, comme Rousseau en avait lui-même témoigné le désir afin que l'on recherchât les causes des maux auxquels il avait été sujet en différents temps de sa vie; cette opération fut faite par le chirurgien de Senlis Casterès, avec l'aide de deux experts nommés par le lieutenant du bailliage, et en présence de Le Bègue de Presle et d'autres personnes. Nous en avons le rapport (2) qui constate que le corps ne portait ni taches, ni boutons, ni dartres, *ni blessures, si ce n'est une légère déchirure au front, occasionnée par la chute du défunt sur le carreau de sa chambre, au moment où il fut frappé de mort;* que toutes les parties internes du corps étaient parfaitement saines, et que, selon toute apparence, la mort avait dû être occasionnée par un épanchement de sérosité dans le cerveau.

Disons enfin que le fameux sculpteur Houdon, appelé à Ermenonville par M. de Girardin, moula la tête de Rousseau (3)!

(1) Voyez dans la brochure citée plus haut (p. 22) l'*Extrait des minutes du greffe du bailliage et vicomté d'Ermenonville.*

(2) Même brochure, p. 24-27.

(3) «J'ai voulu, du moins, dit M. de Girardin, conserver à la postérité les traits de cet homme immortel. M. Houdon, fameux sculpteur, que j'ai envoyé avertir, est venu promptement mouler l'em-

Malgré tout cela, la mort de Rousseau a été regardée, dans le temps même où elle est arrivée, comme l'effet d'un suicide, soit par le poison (1), soit par le pistolet; et cette opinion a été soutenue depuis, je ne dis pas seulement par les ennemis de Rousseau (il était tout simple que les gens qui ont accusé Voltaire d'être mort en mangeant ses excréments (2), accueillissent avec joie et se fissent un plaisir de propager l'accusation de suicide portée contre Rousseau), mais par des amis et des admirateurs comme Corancez, madame de Staël et en dernier lieu Musset-Pathay. Voyons donc sur quels arguments ils se sont appuyés pour la soutenir, et quelle est la valeur de ces arguments.

Je dois déclarer d'abord que, pour moi, il s'agit ici bien plus d'établir la vérité des faits, dans l'intérêt même de la vérité, que de disculper la mémoire de Rousseau d'une accusation fâcheuse et d'enlever une arme aux ennemis de la philosophie. Car, à vrai

preinte de son buste; et j'espère qu'il sera ressemblant, car pendant deux jours qu'il est resté sur son lit, son visage a toujours conservé toute la sérénité de son âme; on eût dit qu'il ne faisait que dormir en paix, du sommeil de l'homme juste. »

(1) « L'opinion généralement établie sur la nature de la mort de Jean-Jacques, écrit Grimm dans sa *Correspondance* en juillet 1778, n'a pas été détruite par le récit de M. Le Bègue de Presle, son ami. On persiste à croire que notre philosophe s'est empoisonné lui-même.»

(2) Voy. page 257 du premier volume de cet ouvrage.

dire, l'honneur de Rousseau ni celui de la philosophie ne peuvent être ici en cause. Quand il serait démontré que Rousseau s'est donné la mort, il n'y aurait absolument aucune conséquence à tirer de ce suicide, ni contre Rousseau, ni contre la philosophie, puisque ce fait n'aurait pas été un acte de sa libre volonté, mais un effet naturel de la maladie mentale dont il était atteint. Il n'est que trop bien établi que, dans les dernières années de sa vie, Rousseau a été sujet à de vrais accès de folie : c'est dans un accès de ce genre (il l'a lui-même avoué) qu'il avait quitté l'Angleterre, dont le sombre climat avait certainement contribué à altérer sa tête déjà malade; pendant son séjour de huit années à Paris, il donna, par intervalles, de nouvelles preuves de folie. Si donc il s'était réellement suicidé, cet acte aurait été la conséquence toute naturelle de cette maladie arrivée à son dernier terme. C'en eût été la crise finale.

C'est précisément ce qui explique que le bruit du suicide de Rousseau se soit si facilement répandu et accrédité. Et puis, on le sait assez, quand une fois une opinion s'est formée dans le public, elle devient une sorte de préjugé indestructible. Le récit de Le Bègue de Presle, destiné à démentir ce bruit, ne parvint pas à le détruire, comme l'atteste la *Correspondance* de Grimm.

Parmi ceux qui ont soutenu l'opinion du suicide

de Rousseau, nous rencontrons d'abord madame de Staël. Elle n'est pas sans doute la première qui l'ait avancée, mais elle est la première qui l'ait sérieusement accréditée. Voici comment elle s'exprime dans une note de ses *Lettres sur les ouvrages et le caractère de Jean-Jacques Rousseau*, publiées dix ans après la mort de ce grand écrivain, en 1788.

« On sera peut-être étonné de ce que je regarde comme certain que Rousseau s'est donné la mort. Mais le même Genevois dont j'ai déjà parlé (1), reçut une lettre de lui quelque temps avant sa mort, qui semblait annoncer ce dessein. Depuis, s'étant informé avec un soin extrême de ses derniers moments, il a su que le matin du jour où Rousseau mourut, il se leva en parfaite santé, mais dit cependant qu'il allait voir le soleil pour la dernière fois, et prit, avant de sortir, du café qu'il fit lui-même. Il rentra quelques heures après, et commençant alors à souffrir horriblement, il défendit constamment qu'on appelât du secours et qu'on avertît personne. Peu de jours avant ce triste jour, il s'était aperçu des viles inclinations de sa femme pour un homme de l'état le plus bas : il parut accablé de cette découverte, et resta huit heures de suite sur le bord de l'eau dans une méditation profonde. Il me semble que si l'on réunit ces détails et sa tristesse habituelle, à l'accroissement extraordinaire de ses terreurs et de

(1) Il s'agit ici de M. Coindet, qui s'était chargé de tous les intérêts matériels de Rousseau ; madame de Staël le désigne suffisamment dans sa réponse à madame de Vassy en disant qu'il avait été secrétaire de M. Necker.

ses défiances, il n'est plus possible de douter que ce grand et malheureux homme n'ait terminé volontairement sa vie. »

La conclusion de madame de Staël paraît bien précipitée et bien affirmative, eu égard aux arguments sur lesquels elle s'appuie. Indépendamment de celui qui se tire de la mélancolie habituelle de Rousseau, elle en invoque deux : 1° une lettre écrite par Rousseau à M. Coindet quelque temps avant sa mort, et qui *semblait* annoncer ce dessein; 2° l'infidélité de Thérèse.

La lettre dont parle ici madame de Staël et d'autres dont elle invoqua plus tard le témoignage (dans une réponse à la fille de M. de Girardin, madame de Vassy), n'ont jamais été publiées et probablement n'existent plus; mais elles ne prouveraient pas *péremptoirement*, fussent-elles aussi précises que possible, que Rousseau s'est réellement donné la mort. Il aurait pu les écrire dans une certaine disposition d'esprit, sans avoir réellement mis à exécution le dessein qu'il y annonçait.

Quant à l'infidélité de Thérèse, je ne ferai pas remarquer que la compagne de Rousseau avait alors soixante ans : car il est trop vrai que cet âge respectable ne l'a pas empêchée de contracter de nouvelles relations avec un palefrenier de la maison de M. de Girardin; mais je dirai, d'après le témoignage de la

famille de M. de Girardin (1), que c'est plus d'un an après la mort de Rousseau qu'elle fit la connaissance de cet homme, et eut, suivant l'expression de madame de Vassy, des torts assez graves pour ne pouvoir plus rester à Ermenonville.

Après madame de Staël vient Corancez, dont la relation a paru neuf ans après l'écrit de madame de Staël et vingt ans après la mort de Rousseau, mais dont l'autorité dans la question a beaucoup plus de poids, parce qu'il avait été l'ami de Rousseau, et que, s'il n'a pas plus assisté à sa mort que Le Bègue de Presle, il s'était transporté à Ermenonville le lendemain même du décès de son ami. Il a cru au suicide de Jean-Jacques ; voyons sur quoi il fonde son opinion.

Il raconte d'abord qu'un chevalier de Malte nommé Flammanville, le rencontrant un jour à l'Opéra, lui dit qu'il arrivait d'Ermenonville, que la tête de Rousseau travaillait et qu'il lui avait remis un papier écrit de sa main pour solliciter de la pitié publique un asile (c'est l'écrit que Rousseau avait déjà fait circuler l'année précédente). Cette anecdote prouve que la tête de Rousseau travaillait encore, au moins par moments; mais le récit de Le Bègue de Presle atteste qu'il avait aussi ses moments de contente-

(1) Voyez la lettre de Mme la comtesse Alexandre de Vassy à Mme de Staël, et la lettre de M. Stanislas Girardin à M. Musset-Pathay.

ment, que sa nouvelle résidence et ses hôtes lui plaisaient, qu'il travaillait avec goût (il avait entrepris la Flore d'Ermenonville) et méditait de nouveaux travaux (1). Ainsi *la corde fatale* ne résonnait pas toujours. Il n'y a donc aucune conséquence à tirer du fait rapporté par Corancez.

Le récit des observations qu'il fit à Ermenonville le lendemain de la mort de Rousseau est-il plus concluant? Laissons-le parler, mais en le discutant pied à pied.

(1) Le Bègue de Presle avait accompagné Rousseau à Ermenonville : « Pendant le temps que j'y passai, dit-il, M. Rousseau me parut de plus en plus satisfait de son nouveau domicile et de ses hôtes. Il venait se promener presque tous les jours avec nous, et y dînait quelquefois. Il entreprit bientôt de faire l'herbier ou collection des plantes des environs d'Ermenonville. Je revins à Paris le 5 juin... Je retournai à Ermenonville le 21, et je fus convaincu du contentement de M. Rousseau par la reconnaissance qu'il me témoigna pour ses hôtes, et le remerciement qu'il me fit comme ayant influé sur la préférence qu'il leur avait donnée... Il avait délié ses compositions de musique, il les faisait exécuter à cette estimable famille... Il s'était attaché à un des enfants de M. de Girardin, et lui avait inspiré du goût pour la connaissance des plantes. Le 26 juin, jour de mon départ, il me demanda de lui envoyer à mon arrivée du papier pour continuer son herbier, des couleurs pour faire les encadrements, et à mon retour, en septembre, de lui apporter des livres de voyages pour amuser, durant les longues soirées, sa femme et sa servante, avec plusieurs ouvrages de botanique qu'il se proposait d'étudier. Il dit même qu'il pourrait se remettre à quelques ouvrages commencés, tels que *Daphnis* et la *Suite d'Émile*.

« En arrivant à Louvres, dit-il, dernière poste jusqu'à Ermenonville, le postillon fut demander les clefs des barrières des jardins. Le maître de poste se présenta à notre voiture : il s'appelait Payen. Il nous dit qu'il présumait notre voyage occasionné par le malheureux événement de la mort de Rousseau. Puis il ajouta d'un ton pénétré : Qui aurait cru que M. Rousseau se serait ainsi détruit lui-même? Nos oreilles furent étonnées de cette nouvelle ; nous lui demandâmes de quels moyens il s'était servi : d'un coup de pistolet, nous dit-il. Mon cœur saigna, mais j'avoue que je n'en fus pas étonné. »

Le propos de ce maître de poste ne prouve rien, sinon que le bruit du suicide de Rousseau s'était déjà répandu. Mais la question est de savoir sur quoi ce bruit était fondé. Il faut donc alléguer quelque autre fait qui le justifie ; sans quoi il reste sans valeur.

« Nous arrivons, continue Corancez, nous fûmes reçus avec politesse. Nous fîmes part à M. de Girardin de ce que nous avait appris le maître de poste Payen. Il en parut étonné et choqué. Il nia le fait avec chaleur, et nous recommanda avec la même chaleur de ne pas le propager. »

Il n'y avait rien là que de très-naturel de la part de M. de Girardin, si en effet il n'était pas vrai que Rousseau se fût suicidé.

« Il m'offrit de voir le corps : ne sachant pas quelle serait ma réponse, il me prévint qu'étant à la garde-robe, Rous-

seau s'était laissé tomber et qu'il s'était fait un trou au front. Je refusai, et par égard pour ma sensibilité, et par l'inutilité de ce spectacle, quelque indice qu'il dût me présenter. »

Si le propos du maître de poste eût été fondé, et que M. de Girardin eût voulu dissimuler le suicide, comment aurait-il offert à Corancez de lui faire voir le corps ? Il a beau le prévenir que Rousseau s'était fait un trou au front en se laissant tomber, il ne pouvait guère se flatter que Corancez prendrait le trou d'une balle de pistolet pour une blessure causée par une chute. Pourquoi d'ailleurs celui-ci a-t-il refusé de s'éclairer lui-même en visitant le corps de Rousseau, et pourquoi, l'ayant refusé, vient-il affirmer que son ami s'est donné la mort?

« Toujours accompagné de M. de Girardin, que son urbanité empêchait de me quitter, il me fut impossible de causer, soit avec les gens de la maison, soit avec les habitants du lieu. »

Mais, comme vous allez le voir, si M. de Girardin ne laissa pas à Corancez le loisir de s'entretenir avec les gens de la maison et les habitants du lieu, il laissa à son beau-père toute faculté de faire causer qui il voulut. La précaution que Corancez attribue à M. de Girardin était donc bien superflue. D'ailleurs la mort de Rousseau n'avait eu d'autre témoin que Thérèse; et cet unique témoin, Corancez a pu l'interroger tout à son aise.

« Mon beau-père (M. Romilly) me rapporta avoir appris que le jour même de sa mort, Rousseau ne fut point au château le matin, comme à son ordinaire, qu'il avait été herboriser, qu'il avait rapporté des plantes, qu'il les avait préparées et infusées dans une tasse de café qu'il avait prise. »

Ce sont là des propos en l'air. Qui dit tout cela et comment ceux qui disaient tout cela étaient-ils si bien informés ?

« Madame Rousseau me raconta qu'il conserva sa tête jusqu'au dernier moment. »

Il faudrait savoir ce que Thérèse entendait précisément par là ; c'est ce que Corancez n'explique pas. Je ne reproduirai pas le récit qu'elle fit elle-même de la mort de son mari dans une lettre à Corancez, du 27 prairial an VI, parce qu'on pourrait, à juste titre, récuser son témoignage ; mais il ne faudrait pas attacher trop d'importance au propos rapporté par l'ancien ami de Rousseau. Je crois qu'en général il vaut mieux ne pas la faire figurer au débat.

« Madame de Girardin, de son côté, me raconta qu'effrayée de la situation de Rousseau, elle se présenta chez lui et y entra. Que venez-vous faire ici ? lui dit-il. Votre sensibilité doit-elle être à l'épreuve d'une scène pareille, et de la catastrophe qui doit la terminer ? Il la conjura de le laisser seul et de se retirer. A peine avait-elle le pied hors de la chambre, qu'elle entendit fermer les verroux ; ce qui ne l'empêcha pas de s'y représenter. »

montré qu'il est physiquement impossible que je puisse être embarrassé pour remplir le vide occasionné par un trou. » A la vérité, un autre éditeur de Rousseau, qui a soutenu l'opinion du suicide, M. Musset-Pathay objecte que celui qu'on fait parler dans cette lettre survivait à son génie et qu'il avait entièrement perdu la mémoire ; il déclare que M. Petitain lui a avoué que Houdon n'avait fait que signer cette lettre ; mais quoi qu'il en soit sur ce point, nous savons de bonne source que ce grand artiste a toujours nié le prétendu suicide de Rousseau (1); et d'ailleurs nous verrons tout à l'heure quel invariable argument fournit le masque même moulé sur nature par Houdon, contre l'hypothèse du suicide par le pistolet.

Mais terminons l'examen de la relation de Corancez. Il continue ainsi :

« Cette blessure importante est omise dans le procès-verbal des chirurgiens. »

Assertion inexacte. Nous avons vu que le procès-verbal des chirurgiens constate la blessure.

(1) C'est ce que déclare M. Henri Martin dans son *Histoire de France* (t. XVI, p. 400), d'après la tradition conservée dans la famille de Houdon et qu'il y a lui-même recueillie. — Je trouve la même déclaration dans les *Mélanges*, récemment publiés, du regrettable Gérusez (p. 159) : « M. Raoul Rochette, gendre du sculpteur Houdon, a plusieurs fois confirmé devant nous le témoignage de son beau-père. »

« Le renvoi de madame de Girardin atteste que Rousseau attendait sa fin, mais une fin certaine et prochaine, ce qui ne peut, à ce qu'il me semble, s'accorder avec une apoplexie séreuse. »

Le renvoi de madame de Girardin ne prouve rien, sinon que sa présence gênait Rousseau dans l'état de souffrance où il se trouvait, mais nullement qu'il se fût empoisonné, ou qu'il songeât à se tirer un coup de pistolet.

« Tout me porte à croire que Rousseau s'est débarrassé lui-même d'une vie qui lui était devenue insupportable. »

Cette conclusion ne ressort nullement de tout ce qui précède, puisque dans tout ce qui précède il n'y a pas un seul argument vraiment solide.

« Ajoutez les fantômes qui le tourmentaient, auxquels les circonstances de son départ précipité et visiblement arrangé d'avance, donnaient plus de réalité; l'impatience et la volonté bien déterminée de sortir de ce séjour, prouvée par la confidence faite au jeune chevalier de Malte; l'impossibilité d'en sortir, faute de moyen pécuniaire, et ne voulant point s'exposer, d'après la connaissance qu'il avait de sa timidité, aux objections que lui feraient les habitants de la maison; et je crois que non-seulement sa mort a été volontaire, mais que par les circonstances elle était forcée. »

Toutes ces raisons pourraient donner lieu à des

conjectures, s'il y avait lieu d'en faire ici; elles ne constituent pas une *démonstration*.

Corancez ne prouve donc pas plus que madame de Staël que Rousseau se soit suicidé. Il n'y a pas, dans tout ce qu'il rapporte, un seul fait sérieux qui vienne à l'appui de sa thèse et qui puisse contrebalancer les témoignages légaux et officiels que j'ai indiqués plus haut. Il faudrait de bien fortes raisons pour être en droit d'accuser ou de soupçonner de mensonge, non-seulement M. de Girardin, que le suicide de Rousseau eût pu affliger, mais qui, après tout, n'en eût été nullement responsable; non-seulement Le Bègue de Presle, l'ami de Jean Jacques, faisant cette déclaration : « Je suis assuré par l'examen le plus scrupuleux de toutes les circonstances qui ont précédé, accompagné et suivi sa mort, qu'elle a été naturelle et non provoquée; » — mais les officiers qui ont constaté le décès de Rousseau et les chirurgiens qui ont ouvert et examiné son corps, c'est-à-dire des hommes qui n'avaient aucun intérêt dans la question, et dont il eût fallu acheter la conscience pour leur faire porter un faux témoignage. Or, vous venez de le voir, le récit de Corancez n'offre pas une seule preuve solide à l'appui de l'hypothèse du suicide.

Bien plus, l'espèce de suicide qu'il suppose, la mort par le pistolet, est formellement démentie par

le masque moulé sur la tête même de Rousseau. Ce masque a été conservé, il a été en outre reproduit et mis en vente; chacun peut l'examiner. Or, on n'y trouve point de trou de balle, à supposer qu'une balle de pistolet tiré à bout portant puisse faire un simple trou, mais seulement l'indication d'une double contusion avec déchirure de la peau; et, comme le dit la lettre de Houdon que j'ai citée plus haut, « on aperçoit parfaitement au travers de cette contusion les lignes non interrompues des rides ».

Voilà donc au moins un point démontré et définitivement acquis au débat : Rousseau ne s'est pas tué d'un coup de pistolet comme le bruit en avait couru dans le moment de sa mort, et comme l'a publiquement répété Corancez vingt ans après.

Reste l'hypothèse de l'empoisonnement. Nous ne pouvons, à la vérité, renverser celle-ci, comme la précédente, par un argument sans réplique. Le procès-verbal de l'autopsie du corps n'est pas ici, comme l'était tout à l'heure le masque moulé par Houdon, un témoignage irrécusable. Car, il faut le reconnaître, la science qu'on désigne sous le nom de *toxicologie* n'était pas à cette époque aussi avancée qu'elle l'est de nos jours, où encore, malgré les progrès de cette science, nous avons vu, dans plus d'un procès, les savants soutenir des opinions contradictoires; il n'est donc pas inadmissible que les méde-

cins qui ont ouvert le corps de Rousseau n'y avaient pas, même de très-bonne foi, découvert la trace du poison, si, en effet, il y a eu empoisonnement. Il n'est pas non plus impossible de supposer que ces médecins aient été d'accord avec M. de Girardin pour dissimuler un acte que celui-ci devait regarder comme fâcheux pour lui-même et pour la mémoire de Rousseau, et qui pouvait avoir de déplorables conséquences. J'accorde tout cela; mais au moins faudrait-il, pour *affirmer* l'empoisonnement, quelque raison décisive. Nous avons vu que celles qu'allègue madame de Staël sont insuffisantes ou fausses. Y en a-t-il d'autres plus solides?

On a cru en trouver dans l'examen du procès-verbal même de l'autopsie. M. Musset-Pathay, dans sa *Réponse à la lettre de M. Stanislas de Girardin* (Paris, 1824), affirme, sur la foi des médecins qu'il a consultés, que ce procès-verbal a constaté à la fois une mort causée par une attaque d'apoplexie et des symptômes étrangers à cette mort. J'ai consulté moi-même sur ce sujet des médecins éminents (1), et je dois dire que, suivant eux, la cause à laquelle le procès-verbal attribue la mort de Rousseau (une attaque d'apoplexie séreuse) ne peut se concilier

(1) Je leur ai soumis cette leçon après l'avoir rédigée comme je l'avais prononcée; et j'ai dû, d'après leurs observations, la modifier sur quelques points qui ne soutenaient pas la critique médicale.

soit avec les symptômes indiqués par le procès-verbal lui-même, soit avec les circonstances que l'on raconte des derniers moments de Rousseau. Je suis malheureusement tout à fait incompétent sur le terrain où il faudrait se placer pour discuter ce côté de la question; mais voici ce que je me permettrai de faire remarquer: de ce que la cause particulière à laquelle le procès-verbal de l'autopsie attribue la mort de Rousseau (sans toutefois l'affirmer positivement) (1) ne serait pas admissible, et de ce que ce procès-verbal prêterait le flanc à la critique, il ne s'ensuivrait pas nécessairement que la mort de Rousseau n'aurait pas été naturelle. A moins que l'on ne prouve que les symptômes indiqués par le procès-verbal et les circonstances qui ont précédé la mort, non-seulement s'accordent parfaitement avec l'hypothèse d'un empoisonnement, mais ne peuvent s'accorder avec aucun autre genre de mort; mais je doute fort que l'on puisse faire cette démonstration. Il faut être d'ailleurs très-réservé à l'endroit des circonstances qui ont marqué les derniers moments de Rousseau; ces derniers moments n'ont eu d'autre témoin que

(1) Voici en quels termes réservés s'exprime à ce sujet le procès-verbal : « Ne peut-on pas attribuer, avec beaucoup de vraisemblance, la mort de Rousseau à la pression de cette sérosité?... »

Thérèse, et les témoignages indirects qui en ont reproduit le récit ne s'accordent pas entre eux : ainsi, tandis que M. de Girardin parle de douleurs de colique, Le Bègue de Presle, comme vous l'avez vu, n'en fait pas mention. On alléguera peut-être que celui-ci a supprimé cette circonstance, précisément parce qu'elle était de nature à accréditer le bruit de suicide qu'il voulait détruire; cela n'est pas impossible, et j'accorderai même que cette préoccupation a pu influer non-seulement sur la relation qu'il a faite plus tard des derniers moments de Rousseau, mais encore sur le procès-verbal de l'autopsie à laquelle il a pris part; mais qu'en résulterait-il? une seule chose : que le bruit d'empoisonnement s'était immédiatement répandu, mais non pas que ce bruit était fondé. Nous avons vu que le bruit du suicide par le pistolet s'était bien réellement répandu, et que pourtant il était entièrement faux.

Je conclus de tout cela que, si le suicide par le poison n'est pas tout à fait impossible, comme le suicide par le pistolet, il n'est nullement *démontré*, qu'il reste à l'état de simple *supposition ;* et que, si cette supposition n'est pas absolument invraisemblable, elle n'est pas du moins assez fondée pour mériter d'être soutenue.

Les restes de Rousseau furent déposés dans l'île des Peupliers, au milieu du petit lac d'Ermenonville,

et ils y reposèrent jusqu'au moment où la Convention les en tira pour les réunir à ceux de Voltaire dans le Panthéon (1). On peut soutenir que la Convention aurait mieux fait de les laisser dans le site pittoresque qui leur convenait si bien, mais il faut reconnaître qu'elle obéissait ici à un grand sentiment, à ce sentiment que M. J. Chénier a si justement exprimé dans son épître à Voltaire :

O Voltaire ! son nom n'a plus rien qui te blesse !
Un moment divisés par l'humaine faiblesse,
Vous recevez tous deux l'encens qui vous est dû :
Réunis désormais, vous avez entendu,
Sur les rives du fleuve où la haine s'oublie,
La voix du genre humain qui vous réconcilie.

La Constituante avait décrété l'érection d'une statue; la Convention, à son tour, rendit un semblable décret. Malheureusement ce décret ne fut pas

(1) A l'époque où je rappelais ce fait (1861), je croyais, comme tout le monde, que les restes de Rousseau et ceux de Voltaire reposaient encore dans le Panthéon ; tout le monde connaît aujourd'hui le sacrilége commis par de pieuses mains en 1814 : à cette époque, les restes de ces grands hommes furent secrètement enlevés de la tombe qui les renfermait et enterrés dans un champ voisin de Paris. Singulier contraste, dans le même temps (1815), les chefs des puissances alliées qui avaient envahi le sol français, défendaient, par respect pour la mémoire de Rousseau, d'imposer aucune taxe extraordinaire sur le village d'Ermenonville ; et la mémoire de Voltaire conservait Ferney à la France.

plus exécuté que le précédent, et il en fut de même d'une décision prise sous le Directoire (1798) par la commission des inspecteurs du palais du Conseil des Anciens, qui avait arrêté l'érection d'un monument dans le jardin des Tuileries, composé de quatre figures représentant Rousseau, Émile, une mère et son enfant. Rousseau attend encore sa statue à Paris; Genève lui a fait elle-même attendre bien longtemps cet honneur, mais depuis 1832, le voyageur qui arrive dans cette ville n'y cherche plus vainement la statue de l'homme qui l'a tant illustrée (1).

L'île des Peupliers devint, pendant les années qui suivirent la mort de Rousseau, une sorte de lieu de pèlerinage. Tout le monde y courut; la reine même y vint. Plus tard, Bonaparte, premier consul, étant venu à Morfontaine chez son frère Joseph, alla faire une promenade à Ermenonville en compagnie de son frère Louis. On lui proposa de visiter la maison qu'avait habitée Jean-Jacques, et où l'on conservait son herbier, etc.; il refusa : « Conduisez-y mon frère Louis, dit-il; c'est un philosophe, c'est un niais. Il y peut prendre plaisir, mais non pas moi. » Je ne sais jusqu'à quel point le frère de Bonaparte était un philosophe et un niais, dans le sens où l'entendait l'auteur du 18 brumaire; mais ce que

(1) Voyez dans mon livre *Les Martyrs de la libre pensée* la note ajoutée à la leçon sur Rousseau (p. 264).

je sais bien, c'est qu'il eût été à souhaiter pour le monde que Napoléon Bonaparte eût eu un peu de cette niaiserie philosophique qu'il raillait dans son frère : la liberté n'eût pas été si outrageusement violée, il y aurait eu moins de flots de sang inutilement versés sur la terre, et de bien tristes retours auraient été épargnés à la France et à l'Europe.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON.

—

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

L'HOMME : SON CARACTÈRE.

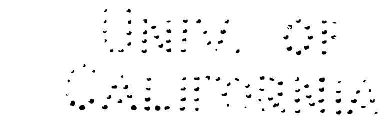
Extrême simplicité dans la manière de vivre. — Désintéressement. — Amour de l'indépendance poussé jusqu'à la sauvagerie. — Timidité naturelle.— Amour de la solitude : heureux et fâcheux effets qui en résultèrent. — Fierté et grand sentiment de la dignité de l'écrivain, mais susceptibilité maladive. — Sensibilité extrêmement vive, et imagination naturellement exaltée ; influence de cette sensibilité et de cette imagination sur le caractère et la vie de Rousseau. — Naturellement ombrageux et défiant, il n'était ni envieux, ni jaloux. — Bonté de son âme ; son amour des beautés de la nature ; son amour de la justice et sa haine de l'iniquité sociale ; son sens moral malheureusement émoussé sur certains points par diverses causes. — Qu'on l'a accusé à tort d'hypocrisie, de charlatanisme et d'ingratitude. — Conclusion.

Après avoir raconté la vie de Rousseau, je voudrais, avant de passer à l'étude de ses idées morales et politiques, résumer son caractère. Ce caractère n'a pas toujours été justement apprécié : exalté outre mesure par les uns, il a été indignement rabaissé par les autres. Il faut le voir tel qu'il fut, avec ses qualités et ses défauts, et dans ces défauts faire d'a-

bord la part de l'éducation et ensuite celle de la maladie, ce que j'appellerai la part du médecin.

Les qualités de Rousseau, où l'on retrouve en quelque sorte l'empreinte de son berceau, c'est-à-dire de la cité républicaine et protestante où il était né et de la famille plébéienne à laquelle il appartenait, furent, soit par leur exagération même, soit par l'effet des circonstances où il se trouva placé, tellement liées aux défauts et aux fautes qui firent le malheur de sa vie, qu'il est presque impossible de les en séparer. En les relevant successivement, je relèverai donc aussi les défauts et les fautes qui les accompagnent.

C'est d'abord une extrême *simplicité* dans la manière de vivre. Rousseau eût donné tous les festins les plus somptueux pour le frugal repas que Philémon et Baucis offrirent à Jupiter et à Mercure : c'étaient là pour lui les vrais repas des dieux. « Qui décrira ! s'écrie-t-il dans ses *Confessions* (IIe partie, livre VIII), qui sentira les charmes de ces repas composés, pour tout mets, d'un quartier de gros pain, de quelques cerises, d'un petit morceau de fromage et d'un demi-setier de vin que nous buvions à nous deux ? Amitié, constance, intimité, douceur d'âme, que vos assaisonnements sont délicieux ! » Il n'aimait pas moins la simplicité dans les meubles : quelle joie il éprouve quand il arrive dans la petite maison que



lui avait fait bâtir et préparer madame d'Epinay ! « Je trouvai ma petite retraite arrangée et meublée simplement, mais proprement et avec goût (*Ibid.*, liv. IX). » Même simplicité dans son habillement, au moins depuis la publication de son premier discours, époque où il entreprit de réformer sa manière de vivre. « Je commençai ma réforme par ma parure ; je quittai la dorure et les bas blancs, je pris une perruque ronde, je posai l'épée (*Ibid.*, liv. VIII). »

Malheureusement cet amour de la simplicité dans les mœurs fut peut-être une des causes qui concoururent à la perte de Rousseau. Ce fut par là qu'il s'attacha à Thérèse : il trouvait en elle les mêmes goûts et lui croyait le cœur d'un ange ; il ne voyait pas que ce qui était en lui *distinction* n'était en elle que *vulgarité*, et il lia ainsi son sort à celui d'une créature indigne de lui et qui exerça sur sa destinée la plus fâcheuse influence.

A cette qualité, la simplicité, s'en joignait une autre, que la première rendait plus facile et qui ne se démentit jamais chez Rousseau, le *désintéressement ;* et ces deux qualités réunies se liaient à une troisième qui les suppose et à son tour les entretient : l'*amour de l'indépendance.* Pour être vraiment indépendant, il faut être vraiment indifférent au luxe et aux commodités de la vie et vraiment désintéressé ; par conséquent celui qui veut conserver

une entière indépendance sent le besoin d'entretenir en lui la simplicité des goûts et le désintéressement. C'est ce que fit Rousseau.

Malheureusement il poussa trop souvent cet amour de l'indépendance jusqu'à la *sauvagerie* : pour conserver ou recouvrer sa liberté, il se fit *sauvage*. Cette sauvagerie s'explique aussi, d'ailleurs, par sa timidité naturelle, son manque de présence d'esprit et sa gaucherie dans le monde. Il se trouvait mal à l'aise dans certaines sociétés, non-seulement parce que, comme il le dit, il n'était pas fait pour elles, toute association inégale étant toujours désavantageuse au parti faible, mais aussi parce qu'il ne se sentait pas en état d'y paraître ce qu'il était. Rousseau nous a lui-même très-bien expliqué dans ses *Confesssions* (Ire partie, livre III) la gêne qu'il éprouvait dans le monde, et les maladresses qu'il y commettait et qu'il ne savait pas réparer.

De là, en partie, chez lui cet amour de la solitude qui eut sans doute un heureux effet sur le développement de son talent, mais qui eut aussi une fâcheuse influence sur son imagination et son état mental. C'est dans la solitude de Montmorency que commencèrent à paraître les premiers symptômes de sa funeste maladie (1) ; c'est dans celle de Wooton,

(1) Il y a une lettre adressée de Montmorency par Rousseau à son ami Moultou (23 décembre 1761), mais qui ne fut pas envoyée à son

en Angleterre, qu'elle arriva à son plus haut degré.

Un quatrième trait du caractère de Rousseau est la *fierté*. Je n'ose pas dire la dignité, parce qu'il en manqua absolument dans plusieurs circonstances, soit par l'effet des vices de son éducation, soit par celui des travers de son esprit. Il y a pourtant une espèce de dignité dont il eut toujours le sentiment le plus profond et qu'il pratiqua toute sa vie au plus haut degré, je veux parler de la *dignité de l'écrivain*. Jamais il ne voulut faire de l'état d'auteur un métier. « Il est trop difficile de penser noblement quand on ne pense

adresse (elle a été trouvée dans les papiers de l'auteur), et où, en confessant sa maladie, il fait la part de la solitude où il vit : « Il y a six semaines, écrivait-il, que je ne fais que des iniquités, et n'imagine que des calomnies contre deux honnêtes libraires, dont l'un n'a de tort que quelques retards involontaires, et l'autre un zèle plein de générosité et de désintéressement, que j'ai payé, pour toute reconnaissance, d'une accusation de fourberie. Je ne sais quel aveuglement, quelle sombre humeur, *inspirée dans la solitude* par un mal affreux, m'a fait inventer, pour en noircir ma vie et l'honneur d'autrui, ce tissu d'horreurs, dont le soupçon, changé dans mon esprit prévenu presque en certitude, n'a pas mieux été déguisé à d'autres qu'à vous. Je sens pourtant que la source de cette folie ne fut jamais dans mon cœur. Le délire de la douleur m'a fait perdre la raison avant la vie ; en faisant des actions de méchant, je n'étais qu'un insensé. » — Dans cette lettre, Rousseau faisait ses adieux à son ami et lui annonçait le dessein de mettre fin à ses jours : « Mon sort est décidé, disait-il,... et quand il sera temps, je pourrai, sans scrupule, prendre chez Mylord Édouard les conseils de la vertu même. »

que pour vivre. Pour pouvoir, pour oser dire de grandes vérités, il ne faut pas dépendre de son succès. » Le mérite du philosophe était ici d'autant plus grand qu'il était pauvre. Il donnait en cela un noble exemple, mais qui a été, hélas ! trop peu suivi. Mais sauf ce point, l'expression de dignité du caractère ne convient pas toujours à Rousseau ; celle de fierté lui convient mieux. Cette fierté républicaine, qui est aussi un des principes du désintéressement dont je parlais tout à l'heure, et qui, si ce fier citoyen avait été plus prudent, aurait dû le détourner tout à fait du commerce des grands qui le recherchaient et de l'hospitalité qu'ils lui offraient, cette fierté ne fit que s'exalter davantage par la fréquentation de sociétés et de personnages d'un rang supérieur. Rousseau se sentait et se montrait d'autant plus fier qu'il avait affaire à des hommes qui se croyaient supérieurs à lui par la naissance et la condition sociale. Sa fierté offensée leur donna parfois de rudes leçons.

Malheureusement (il faut toujours que je ramène ce mot) elle l'entraîna quelquefois trop loin, et en général elle dégénérait chez lui en une susceptibilité outrée, ombrageuse, maladive. Ce défaut, non moins que la qualité à laquelle il est joint, paraît à l'auteur genevois de *Rousseau et les Genevois* (p. 20) un des traits du caractère national :

« Cette susceptibilité maladive est un caractère commun

aux petites républiques et aux cours des grands monarques ; ce travers s'exprime chez nous par deux mots significatifs : *Tout le monde m'en veut.* Oui, dans nos républiques, où les citoyens vivent rapprochés, se connaissent tous personnellement et s'intéressent aux affaires de l'État, comme à leurs plus chers intérêts ; dans nos républiques, où chaque citoyen est ou peut devenir quelque chose dans le gouvernement, la susceptibilité se développe avec une fâcheuse intensité. Plusieurs personnes ont une inquiétude permanente touchant les pensées d'autrui : elles s'imaginent que certains défauts, certaines imperfections intellectuelles ou morales forment l'élément perpétuel des entretiens de leurs amis. Parfois, cette susceptibilité abandonne le champ des réalités et se forme des séries non interrompues de mauvais procédés aussi fictifs que fâcheux. Un regard distrait, un salut oublié de la part d'un ami, se change en une injure positive ; une critique bienveillante est une preuve de haine, et bientôt cette malheureuse tendance devient une idée fixe, qui diffère peu de l'aliénation mentale. Nos médecins connaissent de ces infortunés qui, au milieu d'une carrière honorée par des services rendus à leur pays, embellie par les affections de la famille, gâtent misérablement leur vie ; ils pensent que le regard malin du public plonge sans cesse dans leur intérieur, ils se croient calomniés à journée faite ; leurs meilleures années sont absolument détruites par cette fatale pensée : *Tout le monde m'en veut.* Cette disposition, qui devient parfois héréditaire, Rousseau l'éprouva et lui laissa prendre le caractère d'une idée fixe ; il s'exagéra les choses les plus indifférentes, il vit des adversaires odieux dans de simples critiques, des

bourreaux chargés de le mettre à mort, dans des hommes qui n'avaient que de légers torts à son égard. Il n'admit plus la discussion au sujet de ses œuvres, il oublia ses torts les plus réels, et crut de bonne foi que le monde entier était conjuré pour le perdre. »

Ce fut bien là, en effet, le défaut, disons mieux, la maladie de Rousseau; mais pour bien comprendre cette maladie, il faut aussi se rendre compte de la nature de sa sensibilité et de son imagination, ce qui me conduit à un autre trait de son caractère.

Sa sensibilité était extraordinairement vive. « Dans toute sa vie, disait Hume, il n'a fait que sentir ; et, à cet égard, sa sensibilité va au-delà de tout ce que j'ai jamais vu ; mais elle lui donne un sentiment plus vif de la peine que du plaisir. Il est comme un homme dépouillé non-seulement de ses habits, mais aussi de sa peau, et dans cet état exposé à la violence des climats qui se disputent perpétuellement ce bas-monde. » Soit par l'effet de cette extrême vivacité d'impressions, soit d'elle-même, son imagination était naturellement exaltée, et il y avait de ce côté défaut complet d'équilibre dans son esprit. L'imagination était réellement chez lui ce que Malebranche a si bien nommé « la *folle du logis* ». Il lui dut une partie de ses défauts et de ses malheurs. Il vécut presque exclusivement par l'imagination : de là le

divorce qui s'établit chez lui entre la vie du rêve et la vie réelle, l'enivrement que lui causa la première, le dégoût qu'il ressentit pour la seconde, et, ce qui est pire, l'abandon où il se laissa entraîner à l'égard des devoirs qu'elle impose ; de là, dans cette âme naturellement ombrageuse et défiante, et sous l'influence de la maladie, de la solitude et de la persécution, cette monomanie qui ne mérita que trop le triste nom de folie.

Madame de Staël a supérieurement montré dans ses *Lettres sur les ouvrages et le caractère de Rousseau* (1788), l'influence qu'exerça sur son caractère et sur sa vie son imagination.

« Son esprit était lent et son âme ardente : à force de penser, il se passionnait ; il n'avait pas de mouvements subits, apparents, mais tous ses sentiments s'accroissaient par la réflexion. Il lui est peut-être arrivé de devenir amoureux d'une femme, à la longue, en s'occupant d'elle pendant son absence ; elle l'avait laissé de sang froid, elle le retrouvait tout de flamme. Quelquefois aussi il vous quittait vous aimant encore ; mais si vous aviez dit une parole qui pût lui déplaire, il se la rappelait, l'examinait, l'exagérait, y pensait pendant huit jours, et finissait par se brouiller avec vous ; c'est ce qui rendait presque impossible de le détromper. La lumière qui lui venait tout à coup ne détruisait pas des erreurs si lentement et si profondément gravées dans son cœur. Il était aussi bien difficile de rester pendant longtemps très-lié avec lui ;

un mot, un geste, faisait le sujet de ses plus profondes méditations ; il enchaînait les plus petites circonstances comme des propositions de géométrie, et il arrivait à ce qu'il appelait une démonstration. Je crois que l'imagination était la première de ses facultés et qu'elle absorbait même toutes les autres. Il rêvait plutôt qu'il n'existait, et les événements de sa vie se passaient dans sa tête plutôt qu'en dehors de lui. »

Un autre écrivain, Grimm, qui avait été pendant plusieurs années l'ami de Rousseau, a aussi très-bien expliqué, par l'influence prédominante de son imagination, certains traits de son caractère et cette disposition d'esprit qui le rendit si malheureux. Ce passage de la *Correspondance littéraire*, écrit immédiatement après la mort de Rousseau (juillet 1778) par un homme qui l'avait si bien connu, mérite aussi d'être cité.

« Cette âme naturellement susceptible et défiante, victime d'une persécution peu cruelle, à la vérité, mais du moins fort étrange, aigrie par des malheurs qui furent peut-être son propre ouvrage, mais qui n'en étaient pas moins réels, tourmentée par une imagination qui exagérait toutes ses affections comme tous ses principes ; plus tourmentée peut-être encore par les tracasseries d'une femme qui, pour demeurer seule maîtresse de son esprit, avait éloigné de lui ses meilleurs amis, en les lui rendant suspects, cette âme à la fois trop forte et trop faible pour porter tranquillement le fardeau de la vie, voyait sans cesse autour d'elle des abîmes

et des fantômes attachés à lui nuire. Il n'y a pas loin sans doute de cette disposition d'esprit à la folie, et l'on ne peut guère appeler autrement la persuasion où il était depuis longtemps, et dont il était plus frappé encore depuis quelques mois, que toutes les puissances de l'Europe avaient les yeux sur lui, et lui faisaient l'honneur de le regarder comme un monstre fort dangereux et qu'il fallait tâcher d'étouffer ... Sur tout objet étranger à la manie dont nous venons de parler, son esprit conserva jusqu'à la fin toute sa force et toute son énergie. »

Ces observations sont très-justes. Mais pourquoi, connaissant et comprenant si bien Rousseau, n'avoir pas mieux ménagé cette nature susceptible, ombrageuse, aigrie et malade? C'est le tort qu'eurent la plupart des anciens amis de Rousseau, Grimm tout le premier. Madame d'Épinay elle-même le lui reprochait : « J'ai été bien souvent témoin, dit son fils, des vifs reproches qu'elle faisait à Grimm sur les procédés durs qu'il avait eus pour le pauvre Jean-Jacques, qui ne les avait pas mérités. » Ce que je viens de dire de Grimm, on peut le dire aussi de David Hume : « S'il est possible, écrivait celui-ci peu de temps après l'installation de Rousseau à Wooton, qu'un homme peut vivre (*sic*) sans occupation, sans livres, sans société et sans sommeil, il ne quittera pas ce lieu sauvage... Mais je crains la faiblesse et l'inquiétude naturelles à tout homme, et surtout à un homme de son caractère. Je ne serais pas sur-

pris qu'il quittât bientôt cette retraite... Sa santé est plutôt robuste qu'infirme, à moins que vous ne vouliez compter les accès de mélancolie et de spleen auxquels il est sujet. C'est grand dommage; il est fort aimable dans ses manières; il est d'un cœur honnête et sensible; mais ces accès l'éloignent de la société, le remplissent d'humeur et donnent quelquefois à sa conduite un air de bizarrerie et de violence, qualités qui ne lui sont pas naturelles. » Comment Hume, qui jugeait si bien Rousseau et qui le voyait ainsi malade, a-t-il pu le traiter ensuite comme il l'a fait, l'accuser de méchanceté et d'ingratitude, et donner au monde le scandale de ses invectives contre un homme de génie malheureux, hier son ami et son hôte? C'est ainsi qu'au lieu de se mettre, suivant l'expression de madame de Staël, au ton de son âme, on l'assombrit toujours davantage, et qu'on ne fit que développer en lui cette misanthropie, cette humeur noire dont son imagination nourrissait son esprit naturellement ombrageux et défiant. C'est ainsi qu'on le poussa sur la pente fatale de la folie.

Ajoutons tout de suite que, si Rousseau était naturellement ombrageux et défiant, il n'était ni envieux ni jaloux : il n'a jamais contesté ni rabaissé le mérite de ses ennemis ou de ceux qu'il regardait comme tels, Diderot, Voltaire, Hume, etc.

C'est qu'aussi il était naturellement bon, tendre même. Il avait, dans le meilleur sens d'une expression chère au XVIIIe siècle, mais dont on a abusé au point de la rendre insipide, l'*âme sensible*. Tout le monde sait combien il était sensible aux beautés de la nature : il en avait puisé le sentiment et développé le goût dans l'admirable pays où il était né, et il a communiqué ce sentiment, ce goût à son siècle, qui nous l'a transmis. Il ne l'était pas moins à la beauté morale ; il avait au plus haut degré le sentiment de la dignité de l'homme, et il y joignait un profond amour de la justice sociale : vous avez vu combien le spectacle des iniquités d'un régime d'inégalité et de vexations arbitraires révoltait son cœur. C'est ainsi qu'il fut poussé à se faire le représentant de la cause du peuple contre ses oppresseurs. Il aimait d'ailleurs réellement le peuple, comme en général tout ce qui, dans ce monde, est opprimé, ou faible et souffrant.

Malheureusement (il faut ici encore ramener ce vilain mot) son sens moral, qui s'était d'abord développé sous l'heureuse action d'une éducation protestante et républicaine, avait été de bonne heure aussi émoussé sur certains points, par la négligence de son père et de sa famille, par le vagabondage et la domesticité auxquels il fut condamné, par l'influence fâcheuse, à certains égards, de madame de Warens, enfin par les exemples et les sophismes de la société

corrompue où il vécut trop longtemps. C'est ainsi que lui, qui a tant fait pour la restauration de la femme et de la famille, et en général de la morale, il passa sa vie dans le concubinage avec une femme indigne de lui, et qu'il envoya ses cinq enfants à l'hôpital.

On l'a accusé d'*hypocrisie*. Ce qu'il faut avouer, c'est que, sur beaucoup de points, la contradiction fut grande entre ses leçons et ses exemples, entre son langage et sa conduite ; mais cette contradiction ne dénote point l'hypocrisie : elle venait de l'inconséquence et de la faiblesse de sa nature. La manière même dont il raconte et explique ses fautes prouve d'ailleurs combien il se faisait illusion à lui-même sur sa valeur morale et ses vertus. Voyez, par exemple, en quels termes il s'exprime dans ses *Confessions* (IIe partie, livre VIII), sur la faute qu'il commit d'envoyer ses enfants à l'hôpital. Tout en parlant des regrets de son cœur, il se paye encore des mêmes sophismes qui l'avaient égaré : « Plus d'une fois, s'écrie-t-il, les regrets de mon cœur m'ont appris que je m'étais trompé ; mais, loin que ma raison m'eût donné le même avertissement, j'ai souvent béni le ciel de les avoir garantis par là du sort de leur père et de celui qui les menaçait, quand je les aurais abandonnés. » On est choqué de voir Rousseau vanter en cette circonstance ses qualités

morales : « Cette chaleur de cœur, cette sensibilité si vive, cette bienveillance innée pour ses semblables, cet amour ardent du grand, du vrai, du beau, du juste ; cette horreur du mal en tout genre, cette impossibilité de nuire et même de le vouloir, cette vive et douce émotion à l'aspect de tout ce qui est vertueux, généreux, aimable » ; on n'est pas moins choqué, pour peu que l'on connaisse déjà sa vie, de le voir, en tête de ses *Confessions*, défier qui que ce soit de se déclarer *meilleur* que lui, et il est certain que la modestie n'est pas son fait ; mais ce que je nie, c'est qu'il y eût chez lui de l'hypocrite. Qu'on l'accuse donc d'orgueil, j'y souscris, et je reconnais que son orgueil est bien souvent déplacé, et qu'en général la *personnalité* tient chez lui une beaucoup trop large place ; mais je repousse cette dégradante accusation d'hypocrisie. Non, Jean-Jacques Rousseau ne fut point un tartufe de morale.

On l'a accusé aussi, sans plus de fondement, de *charlatanerie*. Il est vrai que certaines singularités, son costume arménien, par exemple, pouvaient paraître avoir pour but de le distinguer des autres hommes et d'attirer sur lui l'attention ; mais elles n'étaient certainement pas calculées en vue de cet effet : elles provenaient uniquement de l'indépendance et, si l'on veut, de la bizarrerie de son caractère.

Enfin, on l'a accusé d'*ingratitude*, et il faut convenir qu'il semble quelquefois mériter ce reproche. Je ne parle pas de sa brouille avec Grimm, avec Diderot, avec madame d'Épinay, avec Hume, etc., qui n'eurent certainement pas moins de torts à son égard que lui-même envers eux; je parle de sa conduite à l'égard de madame de Warens, sa bienfaitrice, dont il divulgue la vie privée et les fautes dans ses *Confessions*. Il faudrait pourtant noter d'abord, comme circonstance atténuante, qu'à l'époque où Rousseau écrivit ses *Confessions* (1766), madame de Warens était morte (1765); mais ce qu'il importe surtout de faire remarquer, c'est qu'en racontant ainsi la vie de madame de Warens avec la sienne, il péchait plutôt par manque de délicatesse morale que par ingratitude. Il croit, en parlant comme il le fait de sa bienfaitrice, lui témoigner toute la reconnaissance qu'il lui doit; il ne s'aperçoit pas qu'en révélant ses fautes, il divulgue des secrets que la plus simple délicatesse, à défaut de sa reconnaissance, aurait dû lui faire taire. Il n'a pas même le sentiment de son indiscrétion. Voilà son excuse.

Tel fut Rousseau. Si je repousse les défauts qu'on lui a faussement reprochés, je n'ai dissimulé aucun de ceux qu'il eut réellement; mais j'ai montré aussi, à côté de ces défauts, les grandes qualités qui les compensaient. Je ne dirai pas avec Mirabeau, lequel

n'était pas lui-même le meilleur des juges en matière de vertu, qu'il ne fut jamais peut-être un homme aussi vertueux, et qu'il arracha mille fois plus à ses passions qu'elles n'ont pu lui dérober; mais je dirai que, quand on songe à ce que fut sa jeunesse et de quel abaissement il se releva par sa propre force, on est plus tenté de l'admirer pour ses qualités et ses vertus que de le blâmer pour ses défauts et ses fautes.

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

SES IDÉES MORALES.

LA LIBERTÉ. Elle est la qualité spécifique qui distingue l'homme de l'animal. — Le *sentiment intérieur* que nous en avons plus fort que tous les arguments. — Confusion de la liberté et de l'entendement. — Réponse à l'objection tirée de l'incompatibilité de la liberté humaine, soit avec l'ordre général, soit avec la bonté divine. — LE PRINCIPE MORAL. Que le fondement de la morale ne peut être ni la coutume, ni l'intérêt personnel, mais qu'il y a en nous un principe inné de justice et de vertu : *la Conscience.* — En quoi consiste ce principe pour Rousseau : difficultés et contradictions que présente sa pensée sur ce point. — Que sa théorie est au fond celle de la *morale du sentiment*, mais sous une forme peu rigoureuse.— Ce qu'il y avait d'ailleurs de juste et d'opportun dans cette théorie. — IDÉE GÉNÉRALE DE LA VERTU. Pourquoi Rousseau ne veut pas qu'on la définisse l'*amour de l'ordre.* — Que la *force* (le courage) est la base de la vertu. — Comment elle diffère de la bonté. — Définition de l'homme vertueux. — Rousseau distingue le bonheur de la vertu, mais il voit dans la vertu la condition du *vrai bonheur*.

La philosophie morale fut, par excellence, l'objet des méditations de Rousseau : il ne voit rien de plus beau et de plus grand que cette étude (1), il y ramène

(1) C'est ce qu'il exprime dès le début de son premier discours : « C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque

toute la philosophie (1), et la philosophie ainsi entendue est pour lui une *affaire d'âme* et non pas seulement d'esprit (2) ; mais aussi il ne la sépare pas de la philosophie politique : les devoirs de l'homme ne vont pas chez lui sans ceux du citoyen. Témoin l'*Émile*, dont le *Contrat social* n'est lui-même que le développement.

Interrogeons-le d'abord, comme nous avons fait pour Montesquieu et pour Voltaire, sur les deux fondements essentiels de la morale : la *liberté morale* et la *loi morale*.

Rousseau peut être regardé à juste titre comme un des plus fermes et des plus éloquents défenseurs de la liberté morale, et il le fut à une époque où le matérialisme et le fatalisme tendaient à envahir les

manière du néant par ses propres efforts ; dissiper, par les lumières de sa raison, les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé ; s'élever au-dessus de lui-même ; s'élancer par l'esprit jusque dans les régions célestes ; parcourir à pas de géant, ainsi que le soleil, la vaste étendue de l'univers ; et, ce qui est encore plus grand et plus difficile, *rentrer en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs et sa fin*. Toutes ces merveilles se sont renouvelées depuis peu de générations. »

(1) Voyez les dernières lignes du même discours : « Ne suffit-il pas pour apprendre les lois (les lois de la vertu) de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions ? Voilà la véritable philosophie, sachons nous en contenter. »

(2) Voyez *Troisième promenade*.

esprits. Cette doctrine, il l'a toujours professée et soutenue, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*; dans la *Nouvelle Héloïse*, où tant de questions morales sont discutées et où il ne pourrait omettre la première de toutes; enfin et surtout dans l'*Emile* (*Profession de foi du vicaire savoyard*). Il y a bien, comme vous allez le voir, quelque confusion ou quelque inexactitude dans son analyse et son explication psychologique de la liberté, et cela tient sans doute à l'insuffisance de ses études philosophiques (j'aurai occasion de revenir sur ce point); mais cette inexactitude ou cette confusion ne l'empêche pas d'admettre la liberté, au point de vue moral, dans toute sa plénitude.

Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, il fait de la liberté la qualité spécifique qui distingue l'homme de l'animal.

« Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les hommes la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît *libre d'acquiescer ou de résister*; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme, car la physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance, on ne trouve que des actes pure-

ment spirituels, dont on n'explique rien par les lois mécaniques. »

Tout cela n'est pas d'une philosophie bien rigoureuse ; mais le fait de la liberté n'en est pas moins reconnu, et c'est tout ce que je voulais noter ici.

Rousseau rattache avec raison à cette faculté celle de se perfectionner, qui ne distingue pas moins l'homme de l'animal.

« Mais quand les difficultés qui environnent toutes ces questions laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très-spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la *faculté de se perfectionner*, faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous, tant dans l'espèce que dans l'individu; au lieu qu'un animal est au bout de quelques mois ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. »

Je ne m'occupe pas ici des conséquences que, dans le discours d'où j'ai extrait ces lignes, Rousseau, suivant le paradoxe qu'il a entrepris de soutenir, tire du fait qu'il pose en principe ; il me suffit de constater qu'il le reconnaît et le définit supérieurement.

Dans la *Nouvelle Héloïse* (partie VI, lettre VII), il

établit la liberté par le *sentiment intérieur*, et oppose ce sentiment à tous les arguments, à toutes les subtilités, à tous les sophismes de l'école. Il a raison.

« J'entends beaucoup raisonner contre la liberté de l'homme, et je méprise tous ces sophismes, parce qu'un raisonneur a beau me prouver que je ne suis pas libre, le *sentiment intérieur*, plus fort que tous ces arguments, les dément sans cesse ; et, quelque parti que je prenne, dans quelque délibération que ce soit, je sens parfaitement qu'il ne tient qu'à moi de prendre le parti contraire. Toutes ces subtilités de l'école sont vaines, précisément parce qu'elles prouvent trop, qu'elles combattent tout aussi bien la vérité que le mensonge, et que, soit que la liberté existe ou non, elles peuvent servir également à prouver qu'elle n'existe pas. A entendre ces gens-là, Dieu même ne serait pas libre, et ce mot de liberté n'aurait aucun sens. Ils triomphent, non d'avoir résolu la question, mais d'avoir mis à sa place une chimère. Ils commencent par supposer que tout être intelligent est purement passif, et puis ils déduisent de cette supposition des conséquences pour prouver qu'il n'est pas actif. La commode méthode qu'ils ont trouvée là ! S'ils accusent leurs adversaires de raisonner de même, ils ont tort. Nous ne nous supposons pas actifs et libres, nous *sentons* que nous le sommes. C'est à eux de prouver, non-seulement que ce sentiment pourrait nous tromper, mais qu'il nous trompe en effet. »

Voilà qui est bien dit et bien raisonné ; mais Rousseau ajoute cette note à la lettre de Saint-Preux :

« Ce n'est pas de tout cela qu'il s'agit. Il s'agit de savoir si la volonté se détermine sans cause, ou quelle est la cause qui détermine la volonté. »

Or, l'*Emile* (*Profession de foi du vicaire savoyard*) va nous fournir la réponse à cette question. Nous trouverons, il est vrai, cette réponse inexacte et insuffisante ; mais, je répète ici ce que j'ai dit plus haut, le fait de la liberté n'en est pas moins bien reconnu par Rousseau.

« Nul être matériel n'est actif par lui-même, et moi je le suis. On a beau me disputer cela, je le sens, et ce sentiment qui me parle est plus fort que la volonté qui le combat. J'ai un corps sur lequel les autres agissent et qui agit sur eux ; cette action réciproque n'est pas douteuse ; mais ma volonté est indépendante de mes sens ; je consens ou je résiste ; je succombe ou je suis vainqueur, et je sens parfaitement en moi-même quand je fais ce que j'ai voulu faire, ou quand je ne fais que céder à mes passions. J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter. Quand je me livre aux tentations, j'agis selon l'impulsion des objets externes. Quand je me reproche cette faiblesse, je n'écoute que ma volonté ; je suis esclave par mes vices, et libre par mes remords; le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave, et que j'empêche enfin la voix de l'âme de s'élever contre la loi du corps. Je ne connais la volonté que par le sentiment de la mienne, et l'entendement ne m'est pas mieux connu. Quand on me demande quelle est la cause qui détermine ma volonté, je demande à mon tour quelle est la cause

qui détermine mon jugement : car il est clair que ces deux causes n'en font qu'une ; et si l'on comprend bien que l'homme est actif dans ses jugements, que son entendement n'est que le pouvoir de comparer et de juger, on verra que sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable ou dérivé de celui-là ; il choisit le bon comme il a jugé le vrai ; s'il juge faux, il choisit mal. Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté ? c'est son jugement. Et quelle est la cause qui détermine son jugement ? c'est sa faculté intelligente, c'est sa puissance de juger ; la cause déterminante est en lui-même. Passé cela, je n'entends plus rien. »

Il y a là des erreurs dont Rousseau n'a pas vu la portée, mais que nous devons relever. Il n'est pas vrai en fait que l'homme choisisse *le bon* comme il a jugé *le vrai : video meliora, deteriora sequor*, a dit plus justement le poëte ancien ; et, par conséquent, il n'est pas vrai en principe que la cause qui détermine la volonté soit nécessairement le jugement : la volonté se détermine par elle-même, non sans doute sans motif, mais en telle façon que ce n'est pas seulement dans son motif, mais dans sa propre force qu'est la cause suffisante de sa détermination ; et c'est en cela que consiste sa liberté. Rousseau confond ici la liberté et l'entendement. Or, en partant de là, il faut, ou bien admettre avec Descartes que l'entendement est libre, ce qui n'est pas admissible, ou bien, avec Hume et tous ceux qui ont nié la liberté, que l'enten-

dement n'étant pas libre, la volonté qu'il détermine ne l'est pas non plus. Il ne servirait de rien de dire que la cause déterminante est en nous-mêmes : la question est de savoir, non pas si elle est en nous, mais si la détermination dépend de nous. Or, la vérité est qu'elle en dépend, non pas quant au jugement (sinon indirectement, par l'action qu'exerce l'attention, c'est-à-dire la volonté, sur la nature de nos jugements), mais quant à la volonté.

Dans les lignes qui suivent celles que je viens de critiquer, Rousseau répond beaucoup plus justement à la difficulté que l'on tire de l'incompatibilité de la liberté humaine soit avec l'ordre général, soit avec la bonté divine. Nous n'avons plus ici qu'à le laisser parler. La philosophie a rarement fait entendre un langage aussi éloquent.

« Si l'homme est actif et libre, il agit de lui-même; tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la Providence et ne peut lui être imputé. Elle ne veut point le mal que fait l'homme en abusant de la liberté qu'elle lui donne ; mais elle ne l'empêche pas de le faire, soit que de la part d'un être si faible ce mal soit nul à ses yeux, soit qu'elle ne pût l'empêcher sans gêner sa liberté et faire un mal plus grand en dégradant sa nature. Elle l'a fait libre afin qu'il fît, non le mal, mais le bien par choix. Elle l'a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l'a doué ; mais elle a tellement borné ses forces, que l'abus de la liberté

qu'elle lui laisse, ne peut troubler l'ordre général. Le mal que l'homme fait retombe sur lui sans rien changer au système du monde, sans empêcher que l'espèce humaine elle-même ne se conserve malgré qu'elle en ait. Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il le fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu. La suprême jouissance est dans le contentement de soi-même; c'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de la liberté, que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience. Que pouvait de plus en notre faveur la puissance divine elle-même? Pouvait-elle mettre de la contradiction dans notre nature et donner le prix d'avoir bien fait à qui n'eut pas le pouvoir de mal faire? Quoi! pour empêcher l'homme d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, afin que je puisse être libre, bon et heureux comme toi! »

Interrogeons maintenant Rousseau sur le principe fondamental de la morale comme nous venons de le faire sur sa condition essentielle, la liberté.

Il trouvait en face de lui une doctrine qui prétendait expliquer les idées morales soit par la coutume, soit par l'intérêt personnel, et qui ne reconnaissait aucun principe inné et universel de justice et de vertu.

Cette doctrine, qui s'appuie en général sur cette vieille maxime, qu'il n'y a rien dans l'entendement

humain qui n'y soit entré par le canal des sens, et que nous ne jugeons d'aucune chose que sur des idées adventives, invoque, à l'appui de sa thèse, les divergences et les contradictions des hommes en matière de morale, et va chercher jusque dans les récits de voyages les plus suspects toutes sortes d'exemples bizarres. Ce n'est pas seulement au sceptique Montaigne que Rousseau aurait le droit de reprocher *les tourments qu'il se donne pour déterrer en un coin du monde une coutume opposée aux notions de la justice;* c'est aussi au sage Locke qu'il pourrait adresser ce reproche, et c'est de lui aussi qu'il pourrait dire :

« Que lui sert de donner aux plus suspects voyageurs l'autorité qu'il refuse aux écrivains les plus célèbres? Quelques usages incertains et bizarres, fondés sur des causes locales qui nous sont inconnues, détruiront-ils l'induction générale tirée du concours de tous les peuples, opposés en tout le reste, et d'accord sur ce seul point? O Montaigne (O Locke, pourrait-il ajouter), toi qui te piques de franchise et de vérité, sois sincère et vrai, si un philosophe peut l'être, et dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux; où l'homme de bien soit méprisable et le perfide honoré. »

Rousseau parle ici comme Leibnitz réfutant Locke, ou comme Voltaire répondant au même philosophe. Comme eux, il oppose à ceux qui prétendent expli-

quer les idées morales par la *coutume*, le consentement du genre humain.

« Jetez les yeux sur toutes les nations du monde, parcourez toutes les histoires ; parmi tant de cultes inhumains et bizarres, parmi cette prodigieuse diversité de mœurs et de caractères, vous trouvez partout les mêmes idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes principes de morale, partout les mêmes notions du bien et du mal. L'ancien paganisme enfanta des dieux abominables, qu'on eût punis ici-bas comme des scélérats, et qui n'offraient pour tableau du bonheur suprême, que des forfaits à commettre et des passions à contenter ; mais le vice, armé d'une autorité sacrée, descendait en vain du séjour éternel, l'instinct moral le repoussait du cœur des humains. En célébrant les débauches de Jupiter, on admirait la continence de Xénocrate ; la chaste Lucrèce adorait l'impudique Vénus ; l'intrépide Romain sacrifiait à la Peur ; il invoquait le dieu qui mutila son père, et mourait sans murmure de la main du sien. Les plus misérables divinités furent servies par les plus grands hommes. La sainte voix de la nature, plus forte que celle des dieux, se faisait respecter sur la terre, et semblait réléguer dans le ciel le crime avec les coupables. »

Les idées morales ne sauraient donc s'expliquer par la coutume, puisque, au fond, elles sont partout les mêmes ; elles ne peuvent pas s'expliquer davantage par l'intérêt personnel. Rousseau s'élève avec force contre la doctrine qui donne pour fondement

à la morale l'intérêt personnel, et qui n'admet d'autre principe du bien public que cet intérêt même.

« Chacun, dit-on, concourt au bien public pour son intérêt. Mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt? Sans doute, nul n'agit que pour son bien; mais, s'il n'est un bien moral dont il faut tenir compte, on n'expliquera jamais par l'intérêt propre que les actions des méchants : il est même à croire qu'on ne tentera point d'aller plus loin. Ce serait une trop abominable philosophie que celle où l'on serait embarrassé des actions vertueuses; où l'on ne pourrait se tirer d'affaire qu'en leur controuvant des intentions basses et des motifs sans vertu; où l'on serait forcé d'avilir Socrate et de calomnier Régulus. Si jamais de pareilles doctrines pouvaient germer parmi nous, la voix de la nature, ainsi que celle de la raison, s'élèveraient incessamment contre elles, et ne laisseraient jamais à un seul de leurs partisans l'excuse de l'être de bonne foi. »

Rousseau conclut donc que « il y a au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, » et c'est à ce principe qu'il donne le nom de *conscience*.

Mais en quoi consiste au juste ce principe? Là commencent les difficultés dans la doctrine de Rous-

seau. Il voit très-bien le vice de la théorie qui, en matière de morale comme en toutes choses, n'admet rien d'inné, et il s'élève à juste titre contre la philosophie qui prétend fonder la morale sur l'intérêt personnel; mais a-t-il bien démêlé lui-même le principe, non-seulement des déterminations, mais des notions morales? Sa doctrine n'est pas sur ce point sans obscurité et sans contradiction ; et c'est pourquoi il est assez difficile d'en donner une idée précise. Essayons toutefois de l'exposer aussi clairement que possible et de la caractériser.

Dans une lettre de la *Nouvelle Héloïse*, où est traitée la question de la liberté, Rousseau fait dire à Saint-Preux : « Il (l'Être suprême) nous a donné la *raison* pour connaître ce qui est bien, la *conscience* pour l'aimer, et la *liberté* pour le choisir. »

L'expression de *conscience* employée ici par Rousseau est assez vague, ou du moins les phénomènes qu'elle désigne sont très-complexes et très-divers ; mais si l'on veut la réserver pour désigner spécialement d'abord l'*amour instinctif du bien* et la *haine instinctive du mal*, ou le *sentiment moral* proprement dit, puis, comme l'expression elle-même nous y autorise, les *joies de la conscience* et les *remords*, c'est-à-dire en un mot tout le côté affectif des faits moraux de notre nature, la phrase de Rousseau est très-juste, et elle indique bien l'ensemble des élé-

ments ou des conditions de notre moralité : raison, sentiment, liberté.

Dans le même sens, mais dans ce sens seulement, j'adopte la note par laquelle Rousseau commente cette phrase : « Saint-Preux fait de la conscience morale un sentiment et non pas un jugement; ce qui est contre les définitions des philosophes. Je crois pourtant qu'en ceci leur prétendu confrère a raison. »

Mais si, en ce sens, la conscience morale n'est qu'un sentiment, elle ne nous dispense pas de la raison ; car le sentiment est aveugle de sa nature : il peut être un *mobile* et une *sanction*, il n'est pas une *lumière*.

C'est ce que Rousseau lui-même semble admettre dans le passage suivant de l'*Emile* (Liv. I) : « La raison seule nous apprend à reconnaître le bien et le mal. La conscience qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, quoique indépendante (il vaudrait mieux dire : distincte) de la raison, ne peut donc se développer sans elle. Avant l'âge de raison, nous faisons le bien et le mal sans le connaître, et il n'y a point de moralité dans nos actions. »

Voilà qui est très-bien ; mais alors la conscience n'étant plus qu'un sentiment qui ne peut se développer sans la raison, on ne saurait la mettre à la place de la raison même et lui attribuer son rôle, comme le fait Rousseau dans cette fameuse apos-

trophe : « Conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu ! C'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilége de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principes. »

J'admire autant que personne l'éloquence de ce mouvement, et je souscris volontiers au jugement qui déclare ces lignes impérissables; je les admets même comme parfaitement exactes si l'on veut prendre l'expression de conscience dans le sens le plus large, dans un sens complexe, sens que l'usage aussi autorise et que comporte l'éloquence; mais, si je rapproche ce passage des explications qui le précèdent et que j'en pèse les termes par rapport à ces explications, je ne suis plus aussi satisfait. J'y vois en effet la conscience, qui tout à l'heure n'était qu'un sentiment incapable de se développer dans sa raison, se transformer en une *voix céleste*, en un *guide assuré*, en un *juge infaillible*. Or, comment accorder cela avec ce qui précède? comment, si *la raison seule*, ainsi que Rousseau l'affirmait plus haut, nous apprend à connaître le bien et le mal, et si, comme

il l'affirmait aussi, la conscience qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, ne peut se développer sans elle, comment la conscience devient-elle à son tour le guide de la raison et le juge infaillible du bien et du mal? Rousseau ne renverse-t-il pas ici l'ordre des termes qu'il avait précédemment distingués? n'érige-t-il pas en principe ce qui n'était d'abord pour lui qu'une conséquence, et ne tombe-t-il pas à son insu dans une contradiction manifeste?

Cette contradiction, notre auteur y est-il tombé seulement d'un livre à l'autre (du livre I au livre IV) de son *Émile?* Prenons sa théorie telle qu'elle se présente à nous au livre IV, dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, où se trouve l'apostrophe à la conscience : « Les actes de la conscience, dit-il ici, ne sont pas des jugements, mais des sentiments ; quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au dedans de nous, et c'est par eux seuls que nous connaissons la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons rechercher et fuir. »

Je reconnais bien là ce que l'on désigne aujourd'hui en philosophie sous le nom de *morale du sentiment*. Ce n'est pas l'entendement ou la raison qui nous fait distinguer le bien du mal, c'est par certains sentiments innés et spéciaux que nous connaissons la convenance ou la disconvenance qui

existe entre nous et les choses que nous devons chercher ou fuir, c'est-à-dire, en d'autres termes, le bien et le mal; tel est en effet le fond de cette doctrine.

Mais Rousseau s'y tient-il ferme? Quelques lignes plus loin je trouve ceci : « Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer (ce qui est très-juste); l'homme n'en a pas la connaissance innée (ce qui est contestable, ou au moins faudrait-il s'entendre sur le sens de cette expression); mais sitôt que sa raison le lui fait connaître (c'est donc la raison qui nous fait connaître le bien), sa conscience le porte à l'aimer (ce qui est vrai); c'est ce sentiment qui est inné (et il est vrai qu'il l'est, mais non pas seul). »

D'après ces lignes, la conscience ne serait donc plus que le sentiment inné qui nous porte à aimer le bien que la raison seule nous fait connaître; mais alors comment les accorder avec celles du précédent paragraphe, qui semble indiquer une tout autre théorie, la théorie qui fait du sentiment le principe, non-seulement de nos déterminations morales, mais de notre distinction même du bien et du mal? Comment aussi les accorder avec celles qui suivent? « Je ne crois donc pas, mon ami, qu'il soit impossible d'expliquer par des conséquences de notre nature, le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même. » Car, si la conscience n'est

plus, je le répète, que le sentiment inné qui nous porte à aimer le bien que la raison lui fait connaître, elle n'est plus *indépendante* de la raison. Comment enfin les accorder avec la fameuse apostrophe qui vient un peu plus bas?

Vous le voyez, la théorie de Rousseau ne paraît pas très-consistante et très-logique. Au fond, cette théorie est celle du sentiment. C'est par là qu'il cherche à réagir contre la morale de l'intérêt, qui était celle de beaucoup de philosophes de son temps, et contre le scepticisme où conduisait l'abus du raisonnement, trop souvent confondu avec la raison ; mais chez lui la théorie du sentiment ne sait pas revêtir une forme bien rigoureuse, et elle se frappe elle-même d'inconséquence.

Cette contradiction est d'ailleurs, il faut le dire, au fond de toute doctrine de ce genre. La morale du sentiment en effet, ne pouvant soutenir son principe par lui-même, est forcée, pour le justifier, de remonter à celui dont elle a fait une conséquence, et elle est condamnée ainsi à se contredire : on invoque le sentiment moral pour expliquer la distinction du bien et du mal, et en définitive on en revient toujours à la distinction du bien et du mal pour justifier ce sentiment lui-même. Seulement cette contradiction se dissimule habilement chez des philosophes tels que Hutcheson, Adam Smith, David Hume, etc.,

tandis que, chez Rousseau, elle s'accuse en quelque sorte naïvement elle-même.

J'ai épluché Rousseau pour le punir de l'injuste dédain que professe son *Vicaire savoyard* à l'égard de la philosophie à laquelle il doit tant lui-même (1); mais cela ne m'empêche pas de reconnaître tout ce qu'il y avait non-seulement d'éloquent, mais de juste et d'opportun dans cet appel aux instincts et aux sentiments moraux de notre nature, étouffés par les artifices d'une civilisation raffinée et corrompue, et niés par une fausse philosophie, qui ne voyait dans la conscience que l'ouvrage des préjugés. Si Rousseau ne s'en était pris qu'à cette mauvaise philosophie, il n'y aurait rien à dire; mais pourquoi enveloppe-t-il toute la philosophie dans ses anathèmes, alors qu'il est lui-même un adepte, non sans doute de la philosophie d'Helvétius et d'Holbach, mais de cette philosophie éternelle (*perennis quædam philosophia*) dont parle Leibnitz et qui va de Socrate à Voltaire? La philosophie n'est pas, en matière de

(1) Il a beau dire du mal des philosophes, il leur emprunte beaucoup de ce qu'il enseigne à son élève. On a dit, quand parut l'*Émile*, que la *Profession de foi du vicaire savoyard* était un cahier de philosophie. Il y avait du vrai dans ce jugement; seulement il eût été juste d'ajouter que c'était un cahier fort éloquent, et tel que, non pas un écolier, non pas même un maître, mais Rousseau seul pouvait l'écrire.

doctrine morale, aussi inutile qu'il veut bien le dire (son exemple même en est la preuve puisqu'il croit devoir lui apporter un livre de plus); mais cette réserve faite, j'approuve et j'admire les lignes suivantes, qui viennent immédiatement après son invocation à la conscience :

« Grâces au ciel, nous voilà délivrés de tout cet effrayant appareil de philosophie : nous pouvons être hommes sans être savants ; dispensés de consumer notre vie à l'étude de la morale, nous avons à moindres frais un guide plus assuré dans ce dédale des opinions humaines. Mais ce n'est pas assez que ce guide existe, il faut savoir le reconnaître et le suivre. S'il parle à tous les cœurs, pourquoi donc y en a-t-il si peu qui l'entendent? Eh! c'est qu'il nous parle la langue de la nature que tout nous a fait oublier. La conscience est timide, elle aime la retraite et la paix ; le monde et le bruit l'épouvantent : les préjugés dont on la fait naître sont ses plus cruels ennemis ; elle fuit ou se tait devant eux ; leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre ; le fanatisme ose la contrefaire et dicter le crime en son nom. Elle se rebute enfin à force d'être éconduite ; elle ne nous parle plus, elle ne nous répond plus, et, après de si longs mépris pour elle, il en coûte autant de la rappeler qu'il en coûta de la bannir. »

Maintenant que nous avons déterminé, autant que cela se pouvait, le principe sur lequel Rousseau fonde sa morale, et que nous avons reconnu le caractère

de sa doctrine sur ce point, voyons quelle idée il se faisait en général de la vertu.

Sa théorie de la vertu nous révèle plus clairement le fond de sa pensée sur la nature du principe moral : « On a beau, dit-il (*Émile*, ibid.), vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner? » Il ne veut pas dire seulement que, pour fonder solidement la vertu, il ne suffit pas de l'appuyer sur la raison, mais qu'il faut aussi faire en sorte que nous l'aimions et qu'elle devienne en nous une habitude, ce qui était l'idée d'Aristote et ce qui est juste ; mais ce qu'il veut dire, c'est que, comme par la raison l'homme rapporte tout à lui, tandis que le sentiment seul, certains sentiments innés le font sortir de lui, c'est dans ces sentiments-là qu'il faut placer la base de la vertu. Or, si les sentiments dont parle Rousseau sont incontestables, et si, convenablement dirigés, ils peuvent et doivent servir d'auxiliaires à la vertu, il n'est pas vrai que par la raison seule, — si Rousseau entend ici sous le nom de raison ce qu'il faut entendre, — l'homme rapporte tout à lui ; car au contraire les principes de la raison ont pour caractères d'être *impersonnels*, et eux seuls peuvent fournir à la morale les *règles* sans lesquelles elle resterait livrée à toutes les variations du tempérament et à tous les caprices de la passion. Fortifiez la raison par le cœur, rien de mieux : c'est ce que veut la nature;

8.

qui ne les sépare pas ; mais ne sacrifiez pas la raison au cœur, c'est-à-dire la loi au sentiment, ou la règle au caprice.

Rousseau rejette cette définition de la vertu : l'*amour de l'ordre*. Pourquoi ? Ce n'est pas seulement parce qu'elle est trop générale et trop vague ; mais c'est que, selon lui, cette définition n'implique pas une raison claire et suffisante qui doive nous faire préférer cet amour à celui de notre bien-être. Mais cette raison, c'est la raison qui nous la donne : c'est elle qui nous fait comprendre que nous devons rapporter nos actes, non pas seulement à notre bien-être personnel, mais au bien, à l'ordre général, et, suivant les expressions de Rousseau, nous ordonner par rapport au tout, ce qui est l'ordre véritable, au lieu d'ordonner le tout par rapport à nous, ce qui est le renversement de l'ordre. Dire avec Rousseau, pour combattre la définition en question, que le vice est aussi l'amour de l'ordre, pris dans un sens différent, parce qu'il y a quelque ordre moral partout où il y a sentiment et intelligence, et que la différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout, tandis que le méchant ordonne le tout par rapport à lui, que le premier mesure son rayon et se tient à la circonférence, tandis que le second se fait le centre de toutes choses, c'est pure subtilité et pure sophisme ; car, en agissant ainsi, le méchant renverse l'ordre même

que la raison nous fait concevoir et qu'elle nous fait un devoir de respecter.

Quelles que soient les difficultés que présente la *Profession de foi du vicaire savoyard*, touchant le fondement de la vertu, difficultés qui s'expliquent d'ailleurs, soit par l'inconsistance même de la théorie de Rousseau, soit par les exagérations naturelles au style oratoire (ajoutez qu'ici Rousseau fait parler un personnage), il n'en a pas moins bien reconnu que la vertu, comme son nom l'indique, suppose l'effort, la lutte, le combat.

« Mon enfant, il n'y a point de bonheur sans courage, ni de vertu sans combat. Le mot vertu vient de force ; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature, et fort par sa volonté ; c'est en cela seul que consiste le mérite de l'homme juste ; et, quoique nous appelions Dieu bon, nous ne l'appelons pas vertueux, parce qu'il n'a pas besoin d'effort pour bien faire. »

Il distingue très-bien lui-même la vertu de la bonté, qui n'est qu'un effet de la nature, et par-là corrige heureusement sa propre théorie :

« Celui qui n'est que bon ne demeure tel qu'autant qu'il a du plaisir à l'être : la bonté se brise et périt sous le choc des passions humaines, l'homme qui n'est que bon n'est bon que pour lui. »

Il définit très-bien l'homme vertueux :

« Qu'est-ce donc que l'homme vertueux? c'est celui qui sait vaincre ses affections; car alors il suit sa raison, sa conscience; il fait son devoir; il se tient dans l'ordre, et rien ne peut l'en écarter. »

Enfin Rousseau, tout en repoussant l'erreur des stoïciens, qui confondaient le bonheur avec la vertu, montre avec raison dans la vertu la source des plus pures jouissances et la condition du vrai bonheur. Rien de plus sensé et de plus juste que ce qu'il dit à ce sujet, dans une lettre adressée de Montmorency (4 mai 1761) à un M. d'Offreville, de Douai, qui l'avait interrogé sur cette question : *S'il y a une morale démontrée ou s'il n'y en a point.*

« Surtout, monsieur, songez qu'il ne faut point outrer les choses au delà de la vérité, ni confondre, comme faisaient les stoïciens, le bonheur avec la vertu. Il est certain que faire le bien pour le bien, c'est le faire pour notre propre intérêt, puisqu'il donne à l'âme une satisfaction intérieure, un contentement d'elle-même, sans lequel il n'y a point de vrai bonheur. Il est sûr encore que les méchants sont tous misérables, quel que soit leur sort apparent, parce que le bonheur s'empoisonne dans une âme corrompue, comme le plaisir des sens dans un corps malsain. Mais il est faux que les bons soient tous heureux dès ce monde; et comme il ne suffit pas au corps d'être en santé pour avoir de quoi se nourrir, il ne

suffit pas non plus à l'âme d'être saine pour obtenir tous les biens dont elle a besoin. Quoiqu'il n'y ait que les gens de bien qui puissent vivre contents, ce n'est pas à dire que tout homme de bien vive content. La vertu ne donne pas le bonheur, mais elle seule apprend à en jouir quand on l'a; la vertu ne garantit pas des maux de cette vie et n'en procure pas les biens; c'est ce que ne fait pas non plus le vice avec toutes ses ruses; mais la vertu fait porter plus patiemment les uns et goûter plus délicieusement les autres. Nous avons donc, en tout état de cause, un véritable intérêt à la cultiver, et nous faisons bien de travailler pour cet intérêt, quoiqu'il y ait des cas où il serait insuffisant par lui-même sans l'attente d'une vie à venir. Voilà mon sentiment sur la question que vous m'avez proposée.

Je n'ai parlé jusqu'ici que de la vertu en général. En recherchant dans Rousseau la théorie des différents devoirs de l'homme, nous verrons quelles sont les vertus particulières dans lesquelles il la décompose, et nous préciserons et compléterons ainsi l'idée que nous en avons déjà.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

SES IDÉES MORALES.

Que c'est sous la forme du problème de l'éducation (dans l'*Émile*) que Rousseau a en général traité la question des devoirs de l'homme. — Idée qui domine sa théorie de l'éducation, comme toute sa philosophie morale : *Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses ; tout dégénère entre les mains de l'homme.* — Critique de cette idée ; ce qu'elle contient de vrai et de bon. — Ce que Rousseau entend par *nature*. — Distinction de l'*amour de soi* et de l'*amour-propre* ; comment le premier se transforme dans l'*amour des hommes*, et devient le *principe de la justice humaine* ; comment le second au contraire engendre les passions haineuses. — Que Rousseau a mal posé le problème de l'éducation ; mais que sa théorie n'en a pas moins un beau et grand côté. — Il a bien vu que le premier soin de l'éducation doit être de former l'*homme* même, — et que la véritable éducation doit moins consister en préceptes qu'en exercices. — A-t-il raison de regarder l'éducation domestique comme la meilleure ? — Qu'il sacrifie trop la discipline à la liberté naturelle : opposer ici Kant à Rousseau. — Excellents préceptes. — Vive peinture d'un détestable système d'éducation.

Après avoir vu comment Rousseau répond aux deux questions fondamentales de la morale, la ques-

tion de la liberté et celle du principe du devoir et de la vertu, nous devons, pour compléter notre étude de sa doctrine morale, rechercher comment il conçoit les différents devoirs de l'homme, ses vertus ou ses vices. Mais, comme c'est sous la forme du problème de l'éducation que Rousseau a surtout traité la question de nos devoirs, de nos vertus et de nos vices, c'est aussi sous la forme de ce problème, si intéressant d'ailleurs et si important pour la morale, que nous l'étudièrons chez lui, sauf à compléter ce que l'*Émile* nous fournira à ce sujet par ce que nous pourrons trouver d'important sur le même sujet dans les autres écrits de notre auteur.

L'idée qui sert de point de départ à Rousseau et qui domine toute sa théorie de l'éducation, comme en général toute sa philosophie morale, est celle même qui l'a déjà inspiré et en même temps égaré dans ses premiers *Discours* (sur *les sciences et les arts*, et sur l'*origine de l'inégalité parmi les hommes*). Il la reprend dès le début de l'*Émile* et l'exprime dans les termes suivants : « Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses ; tout dégénère entre les mains de l'homme. »

Cette idée, prise à la lettre, aurait pour conséquence de supprimer toute éducation, comme toute étude morale; tout devrait se borner pour nous à laisser agir la nature. Rousseau ajoute, il est vrai,

que « dans l'état où sont désormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance parmi les autres serait le plus défiguré de tous, parce que les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans lesquelles nous nous trouvons submergés, étoufferaient en lui la nature, et ne mettraient rien à sa place » ; mais il ne serait peut-être pas absolument impossible de le soustraire à tous les dangers que signale notre philosophe et de le placer dans de telles conditions que la nature seule agît en lui. Or, je le demande, que deviendrait cet enfant de la nature? Il ressemblerait plutôt à un animal qu'à un homme.

Rousseau oublie que l'homme a été créé par l'Auteur des choses pour *se faire* en quelque sorte lui-même, et que c'est par là précisément qu'il se distingue de la plante et de l'animal. En sortant des mains de la nature, il *n'est pas* encore; il faut qu'il *se fasse*, d'où la nécessité de l'éducation. Il n'est donc pas vrai que tout soit bien au sortir des mains de Dieu, quand il s'agit de l'homme, puisqu'il lui reste tout à faire; et il n'est pas vrai que tout dégénère entre ses mains, puisqu'il ne serait rien sans sa propre coopération.

Mais il est en vérité trop facile de réfuter ce paradoxe de Rousseau, pris ainsi à la lettre. Il vaut mieux chercher à l'interpréter et à en dégager ce qu'il peut contenir de vrai et de bon.

Or, ainsi envisagé, le paradoxe de Rousseau : *tout dégénère entre les mains de l'homme*, n'apparaît plus que comme l'exagération d'une vérité incontestable, mais trop souvent oubliée : c'est que, sous l'influence des vaines opinions ou des fausses institutions qui l'entourent, l'homme se déforme, se défigure, et gâte l'œuvre que Dieu lui a confiée : au lieu de développer sa nature en la perfectionnant, il l'étouffe sous une couche artificielle, et s'écarte ainsi de sa véritable destination. Voilà ce qui avait frappé Rousseau dans la société de son temps, et c'est contre cette fâcheuse influence de l'homme sur l'homme qu'il a voulu protester et qu'il a tenté de réagir, en faisant appel à la nature, si étrangement mutilée et défigurée par l'homme, et en opposant à *l'homme civil*, à l'homme *artificiel*, l'homme *naturel*. Il a raison, mille fois raison de s'élever contre la tyrannie des préjugés et des institutions, et de prêcher le retour à la nature. Seulement il faudrait bien s'entendre sur ce que c'est que *la nature* par rapport à l'homme, et c'est en quoi il s'est souvent trompé.

Qu'est-ce donc que Rousseau entend ici par nature? Ce sont les *dispositions primitives* que l'homme apporte avec lui en naissant, et qui sont essentiellement bonnes tant qu'elles n'ont pas été altérées par *l'opinion*. C'est à ces dispositions pri-

mitives qu'il faudrait tout rapporter. Mais examinons de plus près sa théorie sur ce point, et nous nous expliquerons mieux son paradoxe, que *tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses.*

Selon lui, nos passions sont les principaux instruments de notre conservation, et la source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, c'est *l'amour de soi*, qu'il ne faut pas confondre avec *l'amour-propre*. L'amour de soi ne regarde qu'à nous, et il est content quand nos vrais besoins sont satisfaits, tandis que l'amour-propre se compare et n'est jamais content, parce qu'en nous préférant aux autres, il exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. Or, l'amour de soi, la seule passion primitive, la seule qui naisse avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit, est toujours bon, toujours conforme à l'ordre. « Chacun, dit Rousseau, étant spécialement chargé de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins est et doit être d'y veiller sans cesse : et comment y veillerait-il, s'il n'y prenait le plus grand intérêt? » De l'amour de soi Rousseau fait dériver l'amour des hommes, d'où il tire à son tour le principe de la justice.

Comment l'amour de soi se transforme-t-il dans l'amour des hommes? D'abord, comme par une suite de cet amour de soi nous aimons naturelle-

ment tout ce qui nous conserve, l'enfant est porté à aimer les personnes qui l'approchent parce qu'il voit qu'elles sont disposées à l'assister, et il prend de cette observation un sentiment favorable à son espèce. Rousseau nous donne ailleurs une autre explication qui complète la première : en nous identifiant avec nos semblables, nous sentons pour ainsi dire en eux, et nous nous intéressons ainsi à eux pour l'amour de nous.

L'amour des hommes, ainsi dérivé de l'amour de soi, devient à son tour le principe de la justice humaine. Là est, selon Rousseau, la véritable base de la loi naturelle, et en particulier de ce précepte évangélique, d'agir envers les autres comme nous voulons qu'ils agissent envers nous. « La raison de ce précepte, dit-il, est dans la nature même, qui m'inspire le désir de mon bien-être, en quelque lieu que je me sente exister. D'où je conclus qu'il n'est pas vrai que les préceptes de la loi naturelle soient fondés sur la raison seule; ils ont une base plus solide et plus sûre (1). »

(1) La raison, suivant Rousseau (j'insiste sur ce point, parce qu'il confirme et explique ce que j'ai déjà dit, dans la dernière leçon, de sa doctrine touchant le principe fondamental de la morale et de la vertu), la raison ne suffit pas à établir le précepte en question; « car, demande-t-il, où est la raison précise d'agir étant moi, comme si j'étais un autre, surtout quand je suis moralement sûr de ne jamais

Quoi qu'il en soit sur ce point, c'est de l'amour de soi que dérivent, suivant Rousseau, l'amour des hommes et en général toutes les passions douces et affectueuses ; d'où viennent les passions haineuses et irascibles? Il les fait naître de l'amour-propre. Mais quoi ! l'amour-propre n'a-t-il pas aussi, comme

me trouver dans le même cas? et qui me répondra qu'en suivant bien fidèlement cette maxime, j'obtiendrai qu'on la suive de même avec moi? Le méchant tire avantage de la probité du juste et de sa propre injustice ; il est bien aise que tout le monde soit juste, excepté lui. Cet accord-là, quoi qu'on en dise, n'est pas fort avantageux aux gens de bien. » — Aussi n'est-ce pas de cela qu'il s'agit aux yeux de la raison, si la raison est capable de s'élever au-dessus de la considération de notre intérêt personnel. La raison que demande Rousseau ne se déduit pas sans doute de l'intérêt personnel, mais elle se déduit de la Raison même, qui veut que nous agissions, non comme si nous étions seuls au monde, mais comme le demande la loi générale. Le précepte rappelé par Rousseau peut être critiqué comme formule philosophique, et il l'a été par Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (p. 72 de ma traduction ; Cf. p. 39 de mon *Examen des fondements de la métaphysique des mœurs et de la critique de la raison pratique*); considéré comme une représentation saisissante de ce que la loi exige de nous dans chaque cas, comme un moyen facile et sûr de repousser l'égoïsme dans la conduite à tenir à l'égard d'autrui, il n'en est pas moins d'un usage excellent. Mais il ne faut pas oublier que, loin de fonder la loi, il n'en est lui-même en quelque sorte qu'une image, et que, s'il est bon de l'appuyer à son tour sur le sentiment, on ne saurait l'y appuyer exclusivement sans détruire la loi dans son essenee, car le sentiment est variable de sa nature, et il n'est pas par lui-même un principe d'obligation.

toutes les passions, son principe dans l'amour de soi, et n'est-il pas aussi naturel que celui-ci? Dès lors comment soutenir que l'homme est originellement bon? Il est curieux de voir par quel moyen Rousseau essaye de se tirer de cette difficulté.

Toutes les passions, selon lui, ne sont que des modifications de l'amour de soi, et en ce sens elles sont, si l'on veut, naturelles; mais la plupart de ces modifications ont des causes étrangères sans lesquelles elles n'auraient jamais lieu, et qui, loin de nous être avantageuses, nous sont nuisibles. Or tel est précisément le cas de l'*amour-propre*. A mesure que nous étendons nos relations, nos besoins, nos dépendances, l'*amour-propre* s'éveille en nous, et avec lui les mauvaises passions qu'il engendre. D'où Rousseau conclut que ce qui rend l'homme essentiellement bon est d'avoir peu de besoins et de peu se comparer aux autres, tandis que ce qui le rend essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins et de tenir beaucoup à l'opinion.

Il y a sans doute du vrai dans cette dernière observation, et le principe qu'en tire Rousseau relativement à l'éducation n'est pas à dédaigner; mais la difficulté que je signalais tout à l'heure est-elle levée par l'explication qu'il nous donne du développement de l'*amour-propre*? A moins d'en revenir à cet autre paradoxe, que l'homme n'est pas

né pour vivre en société, auquel cas ce n'est pas seulement la source des passions malveillantes que l'on tarira en lui, mais celle aussi des passions bienveillantes, il faut bien admettre que le développement de l'amour-propre n'est pas moins naturel et moins nécessaire que celui de l'amour de soi, puisque, comme la nature a fait l'homme pour vivre en société, c'est la nature elle-même qui étend ses relations et ses dépendances, d'où Rousseau fait naître l'amour-propre, source des passions malveillantes. L'opposition qu'il établit ici entre la *nature* et l'*homme* est donc fausse, ou du moins forcée. La vérité est que l'amour-propre n'a pas moins sa source dans la nature de l'homme que l'amour de soi, et que les affections malveillantes n'en sortent pas moins que les affections bienveillantes.

Il résulte de là que l'homme n'est pas plus originellement bon qu'il n'est originellement mauvais, à moins qu'on ne veuille dire par là que tous les penchants de sa nature, les malveillants comme les bienveillants, lui ont été donnés pour de bonnes fins. Mais il faut ajouter que tous ces penchants, les bienveillants comme les malveillants, ont besoin d'être éclairés par la raison et dirigés par la volonté, sans quoi l'homme s'égarerait en les suivant et deviendrait le jouet de leurs mouvements désordonnés.

Rousseau a donc mal posé le problème : sans doute

l'homme ne naît pas corrompu et pervers, comme l'affirment de sombres doctrines, religieuses ou philosophiques, et il ne s'agit pas de le châtier et de le redresser ; mais il naît brut, et il s'agit de le discipliner et de le cultiver, c'est-à-dire finalement de le moraliser. Tel est précisément l'objet de l'éducation. Nous verrons plus loin les fausses conséquences que ce faux principe a produites dans sa théorie.

Mais il est un point à retenir, sauf l'exagération : c'est qu'il faut s'appliquer à prévenir dans le cœur humain la dépravation qui naît des besoins factices que développe la société, en instruisant l'homme à se renfermer dans les limites de ses vrais besoins et dans les conditions de sa nature. Là est le beau et grand côté de la doctrine de Rousseau.

Il distingue avec Plutarque trois espèces d'éducation : la première qui nous vient de la nature, c'est-à-dire du développement interne de nos facultés et de nos organes ; la seconde qui vient des hommes, c'est-à-dire de l'usage qu'ils nous apprennent à faire de ce développement, et la troisième qui vient des choses, c'est-à-dire de notre propre expérience sur les objets qui nous affectent. Le problème consisterait à faire que ces trois espèces d'éducation fussent toujours d'accord ; et, puisque leur concours est nécessaire à leur perfection, c'est sur celle à laquelle nous ne pouvons rien, sur celle de la

nature, que nous devons diriger les deux autres. Ce qui revient à dire qu'il faut en tout suivre la nature pour guide : *naturam sequere ducem*. J'admets cela; la question est seulement de la savoir bien distinguer, et c'est ici, je le répète, que Rousseau s'est souvent trompé, tout en mettant ou en remettant de grandes vérités en lumière.

Ainsi il a bien raison de dire que la vocation commune des hommes, dans l'ordre naturel, étant l'état d'homme, c'est l'homme même qu'il faut avant tout s'appliquer à former en lui. « Avant la vocation des parents, la nature l'appelle à la vie humaine. Vivre est le métier que je lui veux apprendre. En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre; il sera premièrement homme : tout ce qu'un homme doit être, il saura l'être au besoin tout aussi bien que qui que ce soit ; et la fortune aura beau le faire changer de place, il sera toujours à la sienne. »

Voilà qui est admirable, et ce qu'il était bon de rappeler à la société française du XVIIIe siècle.

Il est très-vrai aussi que, l'homme le mieux élevé étant celui qui sait le mieux supporter les biens et les maux de cette vie, la véritable éducation, la première du moins, doit moins consister en préceptes qu'en exercices.

Mais est-il vrai que l'éducation domestique soit la

meilleure pour former les hommes? Une réflexion se présente d'abord à l'esprit : l'éducation dont Rousseau trace le modèle ne saurait convenir à tout le monde, et elle n'est guère possible que dans un petit nombre de familles ; mais il y a une raison qui répond plus directement à la question telle qu'elle vient d'être posée : c'est que l'éducation particulière, en isolant l'enfant, ne le développe pas suivant sa vocation, comme le fait l'éducation commune, laquelle ne doit pas d'ailleurs exclure celle des parents, dont Rousseau a si bien retracé les devoirs (1). Il s'élève avec raison contre ces idées d'*empire* et de *tyrannie* qu'une mauvaise éducation développe trop souvent chez les enfants, et qui, en les rendant misérables dès leur enfance, leur préparent tant de mécomptes et d'ennuis pour l'avenir. « Accoutumés à voir tout fléchir devant eux, quelle surprise, en entrant dans le monde, de sentir que tout leur résiste, et de se trouver écrasés du poids

(1) En prenant contre Rousseau la défense de l'éducation commune, je n'entends nullement me faire l'apologiste de ces casernes d'enfants que l'auteur du 18 brumaire a établies en France sous le nom de *lycées* et de *colléges* ; je ne veux parler que de ce système d'éducation, ou pour mieux dire d'instruction, qui réunit les enfants dans des leçons et des récréations communes, mais sans les enlever à leurs familles. J'aurais beaucoup à dire sur ce point ; mais l'espace me manque ici pour cela.

de cet univers qu'ils pensaient mouvoir à leur gré ! Leurs airs insolents, leur puérile vanité, ne leur attirent que mortifications, dédains, railleries; ils boivent leurs affronts comme de l'eau; de cruelles épreuves leur apprennent bientôt qu'ils ne connaissent ni leur état, ni leurs forces; ne pouvant tout, ils croient ne rien pouvoir. Tant d'obstacles inaccoutumés les rebutent, tant de mépris les avilissent : ils deviennent lâches, craintifs, rampants, et retombent autant au-dessous d'eux-mêmes qu'ils s'étaient élevés au-dessus. » Tout cela est très-bien observé, mais comment Rousseau n'a-t-il pas vu que l'éducation commune est excellemment propre à empêcher ces impressions et ces habitudes de naître en eux, ou à les détruire quand elles y sont déjà nées, et à développer au contraire celles de l'égalité naturelle et de la soumission à la loi commune ? Le commentateur de l'abbé de Saint-Pierre aurait dû se rappeler ces mots du *Projet pour perfectionner l'éducation* : « Au collége, les pareils s'entre-corrigent et s'entre-polissent journellement et nécessairement les uns les autres dans leur commerce, à peu près comme les cailloux raboteux se polissent et s'arrondissent dans la mer par leur frottement journalier. »

Une autre erreur de Rousseau, qui sort du même principe, la fausse idée qu'il se fait de la nature, ou, pour employer une expression plus juste, une autre

exagération, — car c'est surtout par exagération que pèche notre philosophe : chez lui le vrai se mêle presque toujours au faux, comme trop souvent aussi le faux au vrai,— c'est de trop sacrifier la discipline à la liberté naturelle.

« La nature a, dit-il, pour fortifier le corps et le faire croître des moyens qu'on ne doit jamais contrarier. Il ne faut point contraindre un enfant de rester quand il veut aller, ni d'aller quand il veut rester en place. Quand la volonté des enfants n'est point gâtée par notre faute, ils ne veulent rien inutilement. Il faut qu'ils sautent, qu'ils courent, qu'ils crient, quand ils en ont envie. Tous leurs mouvements sont des besoins de leur constitution qui cherche à se fortifier ; mais on doit se défier de ce qu'ils désirent sans le pouvoir faire eux-mêmes, et que d'autres sont obligés de faire pour eux. Alors il faut distinguer avec soin le vrai besoin, le besoin naturel, du besoin de fantaisie qui commence à naître, ou de celui qui ne vient que de la surabondance de vie dont j'ai parlé. »

Il y a beaucoup de vrai dans ce passage ; mais il est vrai aussi, et c'est ce que l'auteur n'a pas assez vu, que l'homme a besoin, de très-bonne heure, d'une discipline qui le dépouille de sa sauvagerie naturelle, en l'accoutumant à se soumettre à une contrainte extérieure, et qui l'empêche ainsi de se laisser détourner de sa destination par ses penchants brutaux. Cette discipline n'est que la partie *négative*

de l'éducation, mais elle en est une partie essentielle, la condition de la partie *positive*, qui consiste dans la culture. La seconde n'est point possible, en effet, sans la première ; car, comme dit très-bien Kant (1), qu'on peut opposer à Rousseau avec d'autant plus de confiance qu'il l'a lui-même suivi partout où il pouvait le faire raisonnablement, l'homme a naturellement un si grand penchant pour la liberté que, quand on lui en laisse prendre une longue habitude, il lui sacrifie tout : indocile à toute espèce de joug, il sera désormais incapable de toute culture. C'est là justement ce qui fait que les sauvages sont si difficiles à civiliser. Rousseau voit dans cette résistance de leur nature à la civilisation l'effet d'un noble penchant pour la liberté ; Kant, au contraire, l'explique par une certaine rudesse qui vient de ce que chez eux l'homme n'est pas encore dégagé de l'animal. Il importe donc de soumettre de bonne heure les enfants à une discipline qui les prépare à recevoir une culture efficace. D'un autre côté, il faut éviter d'en faire des automates, des poupées à ressorts, des machines, ou de les dresser comme des chiens savants. Voici donc le problème, tel

(1) *Traité de pédagogie*. Voyez la traduction que j'en ai donnée à la suite de celle de la *Doctrine de la vertu*, et l'analyse que j'en ai faite dans mon *Introduction*.

que Kant le pose : accoutumer l'enfant à souffrir que sa liberté soit soumise à une contrainte, et en même temps l'instruire à en faire lui-même un bon usage.

Cette restriction et d'autres que j'aurai occasion de faire ne m'empêchent pas de reconnaître que l'*Émile* renferme une foule d'excellents préceptes fondés sur cette règle, de suivre la nature, au lieu de s'en écarter, et de lui faire produire tout ce qu'elle recèle. C'est ainsi que Rousseau, suivi en cela par Kant, blâme l'emploi des moyens artificiels partout où les naturels peuvent suffire, et veut que les enfants apprennent d'eux-mêmes et sans le secours d'aucun instrument le plus de choses possible. « Notre manie enseignante et pédantesque est toujours d'apprendre aux enfants ce qu'ils apprendraient beaucoup mieux d'eux-mêmes, et d'oublier ce que nous aurions pu seuls leur enseigner. » C'est ainsi qu'il veut qu'on bannisse la mollesse de l'éducation, et qu'on élève l'enfant durement, mais sans excès de rigueur, afin de l'exercer à souffrir : « souffrir est la première chose qu'il doit apprendre, et celle qu'il aura le plus grand besoin de savoir. » Je ne puis suivre ici Rousseau dans tout le détail de ses maximes ; mais, pour mieux faire ressortir sa pensée, je veux mettre sous vos yeux, en terminant cette leçon, la peinture qu'il fait d'un enfant élevé dans

un certain genre d'éducation. On en trouvera peut-être les couleurs un peu chargées ; je la crois, pour ma part, d'une vérité frappante.

« Un enfant passe six ou sept ans de cette manière entre les mains des femmes, victime de leur caprice et du sien ; et après lui avoir fait apprendre ceci et cela, c'est-à-dire après avoir chargé sa mémoire, ou de mots qu'il ne peut entendre, ou de choses qui ne lui sont bonnes à rien ; après avoir étouffé le naturel par les passions qu'on a fait naître, on remet cet être factice entre les mains d'un précepteur, lequel achève de développer les germes artificiels qu'il trouve déjà tout formés, et lui apprend tout, hors à se connaître, hors à tirer parti de lui-même, hors à savoir vivre et à se rendre heureux. Enfin, quand cet enfant, esclave et tyran, plein de science et dépourvu de sens, également débile de corps et d'âme, est jeté dans le monde, en y montrant son ineptie, son orgueil et tous ses vices, il fait déplorer la misère et la perversité humaines. On se trompe ; c'est là l'homme de nos fantaisies : celui de la nature est fait autrement. »

VINGT-CINQUIÈME LEÇON.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

SES IDÉES MORALES (SUITE).

Que la première éducation doit être purement négative ; ce qu'il y a de vrai et d'exagéré sur ce point dans la méthode de Rousseau. — Que les leçons morales doivent être plutôt en action qu'en discours. — Méthode relative au premier enseignement de la justice. — Ce que doit être la punition à l'égard des enfants. — Méthode relative à la bienfaisance et à la charité ; trois importantes maximes à ce sujet. — Proscription des livres (à l'exception de *Robinson*) et même des fables dans l'éducation des enfants ; leur emploi dans celle des jeunes gens. — Conduite à tenir en cas d'offense. — Rousseau ne veut point qu'on parle de Dieu et de religion aux enfants avant l'âge de dix-huit à vingt ans ; examen de cette opinion.

J'ai entrepris de chercher dans l'*Émile* comment Rousseau comprenait les devoirs de l'homme, et comment il voulait qu'on travaillât à en inculquer l'idée et l'habitude par le moyen de l'éducation.

Selon l'auteur de l'*Émile*, et ceci est pour lui une conséquence du grand principe qu'il donne pour base à toute l'éducation, *la première éducation doit*

être purement négative, c'est-à-dire qu'*elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur.*

Le but de cette règle est de laisser à l'enfance le temps de mûrir afin de l'instruire ensuite plus sûrement, et de ne pas décréditer d'avance la raison dans un esprit qui n'est pas encore en état de l'entendre.

Il est très-vrai qu'il faut laisser mûrir l'enfance dans les enfants, et qu'on doit prendre garde de fausser leur esprit et de gâter leur cœur par une culture prématurée; mais s'ensuit-il qu'on doive laisser, jusqu'à l'âge de douze ans, leur âme tout à fait oisive? N'est-ce pas un singulier moyen de la laisser mûrir que de s'abstenir de la cultiver? Un singulier moyen de la mettre en mesure de résister à l'erreur et au vice que de la laisser à l'état brut?

Il est très-vrai qu'il faut traiter les enfants comme des enfants, et ne pas leur parler un langage qu'ils ne sauraient comprendre : en voulant en faire de petits savants, on en fait des perroquets, sinon des esprits faux ou des cœurs corrompus; mais est-il absolument impossible de raisonner avec eux en appropriant son langage à leur esprit et à leur caractère? Il y a là dans Rousseau une évidente exagération. Il se défie beaucoup trop de la raison des enfants. Sans doute il y a un âge où ce serait peine

perdue que de vouloir leur faire entendre le langage de la raison et de leur parler du devoir : ils ne font alors que ce qui leur plaît ou ce qu'on les force à faire; mais aussi ils sont capables d'entendre ce langage et particulièrement de comprendre l'idée de la justice et des devoirs qu'elle prescrit plus tôt qu'on ne le pense communément : « Quel est l'âge, demandait Voltaire, où nous connaissons le juste? » Et il répondait très-bien : « l'âge où nous connaissons que deux et deux font quatre. » Il n'y a pas d'idée rationnelle que les enfants conçoivent plus vite et plus aisément, et celle-ci est éminemment propre à les initier à l'intelligence du langage de la raison. Seulement il faut savoir approprier cette idée et ce langage à leur âge, et c'est là le grand art.

Rousseau a, d'ailleurs, très-bien compris lui-même que sa méthode inactive, — la meilleure à ses yeux si l'éducation pouvait être solitaire, — était tout à fait impraticable au milieu de la société. « Je tiens pour impossible, dit-il, qu'au sein de la société l'on puisse amener un enfant à l'âge de douze ans sans lui donner quelque idée des rapports d'homme à homme et de la moralité des actions humaines. » Le voilà donc forcé de sortir de sa méthode négative, suivant laquelle il désirait qu'on pût amener son élève jusqu'à l'âge de douze ans sans qu'il sût seulement distinguer sa main droite

de sa main gauche ; le voilà forcé de lui parler de moralité. Mais s'il fait cette concession à la nécessité, on voit qu'il n'oublie pas sa méthode et qu'il cherche à s'en rapprocher le plus possible.

C'est ainsi qu'il veut qu'on s'applique à ne rendre les notions morales nécessaires aux enfants que le plus tard possible ; je prendrais plus tôt le contre-pied de cette maxime. Je lui accorde au reste volontiers qu'il suffit de borner ces notions à l'utilité présente : c'est en effet le meilleur moyen, peut-être le seul, de les leur faire bien comprendre.

Il y a aussi du vrai dans cette maxime, que les leçons morales qu'il faut leur donner doivent être plutôt en actions qu'en discours, parce que les enfants oublient aisément ce qu'ils ont dit et ce qu'on leur a dit, mais non pas ce qu'ils ont fait et ce qu'on leur a fait. Mais les préceptes (je ne dis pas pour cela les discours) bien présentés et expliqués d'ailleurs par des exemples bien choisis ne sont pas non plus à dédaigner : ils peuvent être aussi un excellent moyen de préciser, de graver et de fixer les idées morales dans l'esprit des enfants. Sans doute il ne faut pas se borner à ce moyen : il serait à lui seul insuffisant; mais on ne doit pas non plus le négliger : on se priverait ainsi d'un très-utile enseignement. Rousseau commet ici d'ailleurs une autre faute : s'il se défie beaucoup trop de la raison des enfants, il

ne se défie pas assez de leur esprit de pénétration. Il arrange, à l'usage de son élève, de petites scènes où il fait intervenir tantôt le jardinier de la maison, tantôt un joueur de gobelets, afin d'en tirer des leçons indirectes. Mais, comme l'a très-bien remarqué M. Villemain (1), « ne sait-on pas que les enfants ont un merveilleux instinct pour démêler les petites ruses qu'on leur fait, et voir si l'on agit sérieusement avec eux ? Quand ils surprennent l'artifice, c'est bien alors que l'éducation est perdue, et Rousseau, dans son plan, a toujours été à côté de ce danger ».

J'accorderai encore à Rousseau que le premier sentiment de la justice ne nous venant pas de celle que nous devons, mais de celle qui nous est due, il est bon de leur montrer comment la seconde dépend de la première, comment, par exemple, en ce qui concerne la propriété, la sûreté de ce qui leur appartient est liée au respect de ce qui appartient aux autres. Mais comme c'est là, en définitive, faire appel à leur intérêt personnel, si ce moyen est bon ou nécessaire même au début, on doit aussi prendre garde de les accoutumer à ne considérer leurs devoirs que par ce côté, et pour cela il faut les amener le plus tôt possible à concevoir la règle dans toute sa généralité.

(1) *Tableau de la littérature au XVIIIe siècle*, 24e leçon.

Je ferai une réserve du même genre au sujet de cette maxime, « qu'il ne faut jamais infliger aux enfants le châtiment comme châtiment, mais qu'il doit toujours leur arriver comme une suite naturelle de leur mauvaise action. » — « Ainsi, dit Rousseau, vous ne déclamerez point contre le mensonge, vous ne les punirez point précisément pour avoir menti ; mais vous ferez que tous les mauvais effets du mensonge, comme de n'être pas cru quand on dit la vérité, d'être accusé du mal qu'on n'a pas fait, quoiqu'on s'en défende, se rassemblent sur leur tête, quand ils ont menti. » Cette maxime peut être bonne jusqu'à un certain âge et pour certaines natures ; mais il ne faut pas en abuser. Pourquoi, sans *déclamer* contre le mensonge (la déclamation est toujours mauvaise, mais surtout auprès des enfants), ne pas essayer de leur faire comprendre la laideur de ce vice? Et pourquoi, si cela est possible, ne pas les punir, mais d'une punition toute morale, précisément pour avoir menti? Les enfants sont de bonne heure sensibles à la honte (particulièrement à celle que cause le mensonge), et c'est par là qu'il les faut punir : « Un regard de mépris, dit Kant (1), est le meilleur moyen de punir le mensonge. »

Je n'ai pas encore parlé du devoir de la bien-

(1) *Traité de pédagogie*, p. 230 de ma traduction.

faisance et de la vertu de la charité. Ce devoir et cette vertu sont sans doute les plus difficiles à enseigner et à inculquer aux enfants, parce que la bienfaisance et la charité supposant que l'on connaît la valeur de ce que l'on donne et le besoin qu'en ont les autres, ils ne peuvent guère avoir ces idées, et que d'ailleurs ils ne sont pas naturellement généreux. « Je n'ai guère vu dans les enfants, observe Rousseau, que ces deux espèces de générosité : donner ce qui ne leur est bon à rien, ou donner ce qu'ils sont sûrs qu'on va leur rendre. » Kant fait la même remarque (1) : « Dites à un enfant de donner à un autre la moitié de sa tartine, ou il n'obéit pas, ou, s'il le fait par hasard, ce n'est qu'à contre-cœur. » Comment donc leur inculquer l'idée et l'habitude d'une vertu à laquelle répugne si fort leur nature égoïste ? Faire en sorte, comme le veut Locke, de les convaincre par expérience que le plus libéral est toujours le mieux partagé, c'est là, comme dit très-bien Rousseau (qui a parfaitement vu ici le danger que je signalais tout à l'heure et confirme ainsi lui-même la critique que je lui adressais), c'est là rendre un enfant libéral en apparence et avare en réalité : si en effet on leur donne ainsi l'habitude de la libéralité, c'est celle d'une libéralité usurière qui

(1) *Traité de pédagogie*, p. 238.

donne un œuf pour avoir un bœuf, et qui par conséquent disparaîtra, dès qu'elle cessera de leur rapporter. Que faire donc ? Il me semble que Rousseau nous a mis ici sur la voie de la règle à suivre :

« Au lieu de me hâter d'exiger du mien des actes de charité, j'aime mieux en faire en sa présence et lui ôter même le moyen de m'imiter en cela, comme un honneur qui n'est pas de son âge ; car il importe qu'il ne s'accoutume pas à regarder les devoirs des hommes seulement comme des devoirs d'enfant. Que si, me voyant assister les pauvres, il me questionne là-dessus, et qu'il soit temps de lui répondre, je lui dirai : « Mon ami, c'est que, quand les pauvres ont bien voulu qu'il y eût des riches, les riches ont promis de nourrir tous ceux qui n'auraient de quoi vivre, ni par leur bien, ni par leur travail. » — « Vous avez donc aussi promis cela ? reprendra-t-il. — « Sans doute, je ne suis maître du bien qui passe par mes mains qu'avec la condition qui est attachée à sa propriété. »

Pour moi, je modifierais un peu ce langage, parce qu'il ne faut jamais donner à un enfant d'idées fausses, même pour lui faire faire le bien, et je me bornerais à lui représenter, avec Kant (1) (qui, ici encore, corrige très-bien Rousseau), que, s'il est mieux vêtu, mieux nourri, en un mot plus heureux que d'autres, il ne le doit qu'au hasard des circon-

(1) *Traite de pédagogie*, p. 239.

stances, que les autres ont autant de droits que lui aux avantages de la fortune, et qu'ainsi en faisant du bien aux pauvres il ne fait que ce qu'il doit; mais, sauf cette réserve quant au langage à tenir à l'enfant, je regarde comme excellent le moyen indiqué ici par Rousseau.

Il va lui-même au devant de l'objection qu'on pourrait lui adresser à ce sujet, à savoir que toutes ces vertus par imitation sont des vertus de singe, et il répond fort justement, que dans un âge où le cœur ne sent rien encore, il faut bien faire imiter aux enfants les actes dont on veut leur donner l'habitude, en attendant qu'ils les puissent faire avec discernement et par amour du bien. Mais cette réflexion si juste et si sensée ne tourne-t-elle pas précisément contre la méthode d'éducation négative tant prônée par Rousseau?

Malheureusement notre auteur est toujours porté à exagérer sa pensée et par là à la fausser et à la compromettre. C'est ainsi qu'il dira ici que « la seule leçon morale qui convienne à l'enfance, c'est de ne jamais faire de mal à personne ». J'admets qu'elle est la plus importante pour l'enfance, comme d'ailleurs pour tous les âges en général; j'admets que le précepte de faire du bien, quand il n'est pas subordonné à celui-là, est dangereux, faux, contradictoire; et, s'il n'est pas toujours vrai que les plus

sublimes vertus soient négatives, il faut reconnaître que celles qui ont pour principe de ne faire de mal à personne sont souvent les plus difficiles, parce que, comme dit Rousseau, « elles sont sans ostentation et au-dessus même de ce plaisir si doux au cœur de l'homme d'en renvoyer un autre content de nous ». Je m'écrierais donc volontiers avec lui :

O quel bien fait nécessairement à ses semblables celui d'entre eux, s'il en est un, qui ne leur fait jamais de mal ! De quelle intrépidité d'âme, de quelle vigueur de caractère il a besoin pour cela ? Ce n'est pas en raisonnant sur cette maxime, c'est en tâchant de la pratiquer qu'on sait combien il est grand et pénible d'y réussir ! »

Oui, cela est juste. Mais je n'en dirai pas autant de la note que l'auteur a jointe à ce passage, et où, d'ailleurs, il faut moins voir sans doute une théorie générale que l'expression d'une certaine disposition particulière, de cette sombre humeur qui a tant tourmenté et tant égaré Rousseau. Je ne prendrai donc pas la peine de la discuter ; mais je veux vous la lire à titre de document :

« Le précepte de ne jamais nuire à autrui emporte celui de tenir à la société humaine le moins qu'il est possible; car, dans l'état social, le bien de l'un fait nécessairement le mal de l'autre. Ce rapport est dans l'essence de la chose, et rien ne saurait le changer. Qu'on cherche sur ce principe lequel est le meilleur de l'homme social ou du solitaire. Un auteur

illustre dit qu'il n'y a que le méchant qui soit seul (1) ; moi je dis qu'il n'y a que le bon qui soit seul. Si cette proposition est moins sentencieuse, elle est plus vraie et mieux raisonnée que la précédente. Si le méchant était seul, quel mal ferait-il ? C'est dans la société qu'il dresse ses machines pour nuire aux autres. »

Laissons de côté cette note, et revenons aux idées plus saines et plus justes qui l'ont amenée. Les devoirs de justice sont sans doute les plus importants de tous, et souvent les plus difficiles à pratiquer ; mais l'importance et la beauté de ces devoirs ne doivent pas nous fermer les yeux sur le mérite de la bienfaisance et de la charité et sur la nécessité de les enseigner aux enfants. A cet égard, Rousseau nous a donné lui-même d'excellents conseils.

Ses préceptes ne sont pas moins bons, lorsque de l'enfance il passe à l'adolescence ; car ici, comme sur tous les points de l'éducation, il faut bien distinguer entre ces deux âges : ce qui est vrai du pre-

(1) Cet auteur illustre est Diderot, et la sentence rapportée ici par Rousseau se trouve dans la préface du *Fils naturel*. Rousseau, qui alors vivait seul à l'Hermitage, avait cru y voir une allusion blessante, et telle fut l'origine de sa rupture avec son ami, auquel il appliqua, comme on l'a vu plus haut (p. 48), assez peu noblement, sans le nommer il est vrai, mais en le désignant fort clairement, un passage de l'*Ecclésiastique*, qui devenait un outrage public pour son ancien ami.

mier ne l'est pas toujours du second. Aussi les difficultés que je signalais tout à l'heure au sujet de la bienfaisance et de la charité dans l'enfant n'existent plus pour l'adolescent, capable de sentir et de comprendre. Ici je ne puis mieux faire que de laisser parler Rousseau, car son langage est aussi juste que beau.

« Voulez-vous donc exciter et nourrir dans le cœur d'un jeune homme les premiers mouvements de la sensibilité naissante et tourner son caractère vers la bienfaisance et vers la bonté, n'allez pas faire germer en lui l'orgueil, la vanité, l'envie, par la pompeuse image du bonheur des hommes; n'exposez point d'abord à ses yeux la pompe des cours, le faste des palais, l'attrait des spectacles; ne le promenez point dans les cercles, dans les brillantes assemblées; ne lui montrez l'extérieur de la grande société qu'après l'avoir mis en état de l'apprécier en elle-même. Lui montrer le monde avant qu'il connaisse les hommes, ce n'est pas le former, c'est le corrompre; ce n'est pas l'instruire, c'est le tromper. Les hommes ne sont naturellement ni rois, ni grands, ni courtisans, ni riches; tous sont nés nus et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce, enfin tous sont condamnés à la mort; voilà ce qui est vraiment de l'homme, voilà de quoi nul mortel n'est exempt. Commencez donc par étudier de la nature humaine ce qui en est inséparable, ce qui constitue le mieux l'humanité. A seize ans, l'adolescent sait ce que c'est que souffrir, car il a souffert lui-

même; mais à peine sait-il que d'autres êtres souffrent aussi : le voir sans le sentir n'est pas le savoir, et, comme je l'ai dit cent fois, l'enfant n'imaginant pas ce que sentent les autres, ne connaît de maux que les siens; mais quand le premier développement des sens allume en lui le feu de l'imagination, il commence à se sentir dans ses semblables, à s'émouvoir de leurs plaintes et à souffrir de leurs douleurs. C'est alors que le triste tableau de l'humanité souffrante doit porter à son cœur le premier attendrissement qu'il ait jamais éprouvé. Pour exciter et nourrir cette sensibilité naissante, pour la guider et la suivre dans sa pente naturelle, qu'avons-nous donc à faire, si ce n'est d'offrir au jeune homme des objets sur lesquels puisse agir la force expansive de son cœur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout retrouver hors de lui; d'écarter avec soin ceux qui le resserrent, le concentrent et tendent le ressort du moi humain; c'est-à-dire, en d'autres termes, d'exciter en lui la bonté, l'humanité, la commisération, la bienfaisance, toutes les passions attirantes et douces qui plaisent naturellement aux hommes, et d'empêcher de naître l'envie, la convoitise, la haine, toutes les passions repoussantes et cruelles, qui rendent, pour ainsi dire, la sensibilité non-seulement nulle, mais négative, et font le tourment de celui qui les éprouve?

Rousseau résume toutes ses réflexions sur ce sujet dans les trois maximes suivantes :

1° *Il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous,*

mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre.

Il conclut de cette observation que, pour porter un jeune homme à l'humanité, loin de lui faire admirer le sort brillant des autres, il faut le lui montrer par les côtés tristes.

2° *On ne plaint jamais dans autrui que les maux dont on ne se croit pas exempt soi-même.*

Cette pensée rappelle ce beau vers de Virgile :

Non ignara mali, miseris succurrere disco.

« Je ne connais, dit Rousseau, rien de si beau, de si profond, de si touchant, de si vrai que ce vers-là. »

D'après la maxime que je viens de rapporter, il veut qu'on apprenne au jeune homme à ne compter ni sur la naissance, ni sur la santé, ni sur les richesses; qu'on lui montre toutes les vicissitudes de la fortune, qu'on lui fasse voir et sentir toutes les calamités humaines.

3° *La pitié qu'on a du mal d'autrui ne se mesure pas sur la quantité de ce mal, mais sur le sentiment qu'on porte à ceux qui souffrent.*

Rousseau explique par cette observation comment les hommes appartenant aux classes distinguées et riches de la société s'endurcissent sur le sort des gens du peuple : on se persuade qu'ils ne sentent pas leur misère. Ce préjugé l'indigne et le révolte, et il le repousse avec une amertume qui n'est pas

elle-même sans exagération. Mais le précepte qu'il tire de là n'a rien que d'excellent : « Apprenez à votre élève à aimer tous les hommes, et même ceux qui les déprisent; faites en sorte qu'il ne se place dans aucune classe, mais qu'il se retrouve dans toutes; parlez devant lui du genre humain avec attendrissement, avec pitié même, mais jamais avec mépris. Homme, ne déshonore point l'homme. »

L'auteur d'*Émile* veut qu'on ôte tous les livres des mains des enfants, parce que les livres n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas; et il ne fait même pas d'exception pour les fables, parce que les enfants, ou ne sont pas capables de les entendre, ou en font une mauvaise application. Il censure à ce sujet les fables de La Fontaine, et il faut bien reconnaître que ce n'est pas sans raison : il n'est que trop vrai que la morale de ces fables, « toutes naïves et toutes charmantes qu'elles sont, » est en général très-*disproportionnée à leur âge* et très-*mêlée ;* la critique qu'en fait Rousseau pourrait même être beaucoup plus sévère sans cesser d'être juste. Mais il ne s'ensuit pas que tout apologue, en les amusant, les abuse : c'est là au contraire une forme qui est essentiellement faite pour eux. Rousseau ne leur permet qu'un livre, *Robinson Crusoé*, parce que ce livre leur apprend la chose la plus précieuse, comment un homme seul, dépourvu de l'assistance

de ses semblables et des instruments de tous les arts, peut cependant pourvoir à sa subsistance, à sa conservation, à son bien-être même, et parce que, — ce qui est moins juste, — le plus sûr moyen de s'élever au-dessus des préjugés et d'ordonner ses jugements sur les vrais rapports des choses est de se mettre à la place d'un homme isolé et de juger de tout comme cet homme en doit juger lui-même eu égard à sa propre utilité. La vérité est que *Robinson* est un excellent livre pour les enfants, parce qu'il les instruit en les amusant, et qu'il est particulièrement propre à leur faire bien comprendre la puissance de l'homme et la force de sa volonté. Mais ce livre n'est pas le seul qui leur convienne. Quoi qu'il en soit, Rousseau, qui les rejetait tous, sauf celui-là, pour l'enfant, admet maintenant pour le jeune homme et montre supérieurement l'utilité de l'histoire bien présentée, pour lui apprendre à connaître l'homme, et celle des fables, pour l'instruire de ses fautes sans l'offenser. Mais, fidèle à son principe, que l'éducation doit consister plutôt en exercices qu'en préceptes, il veut avant tout qu'on mette la bienfaisance en action. « L'exercice des vertus sociales, dit-il avec raison, porte au fond des cœurs l'amour de l'humanité : c'est en faisant le bien qu'on devient bon; je ne connais pas de pratique plus sûre. »

En cherchant à déterminer les devoirs d'Emile et les vertus qui lui conviennent, Rousseau se trouve amené à la question de savoir quelle conduite devra tenir son élève dans le cas où il recevrait quelque offense qu'il ne se serait point attirée par sa faute, comme un soufflet ou un démenti, et il écrit sur ce sujet une note qui a soulevé de vives critiques, particulièrement de la part de Voltaire, et qu'il est curieux de recueillir :

« Mais si on lui cherche querelle à lui-même, comment se conduira-t-il ? Je réponds qu'il n'aura jamais de querelle, qu'il ne s'y prêtera jamais assez pour en avoir. Mais enfin, poursuivra-t-on, qui est-ce qui est à l'abri d'un soufflet ou d'un démenti de la part d'un brutal, d'un ivrogne ou d'un brave coquin, qui, pour avoir le plaisir de tuer son homme, commence par le déshonorer ? C'est autre chose : il ne faut point que l'honneur des citoyens ni leur vie soient à la merci d'un brutal, d'un ivrogne, ou d'un brave coquin, et l'on ne peut pas plus se préserver d'un pareil accident que de la chute d'une tuile. Un soufflet et un démenti reçus et endurés ont des effets civils que nulle sagesse ne peut prévenir, et dont nul tribunal ne peut venger l'offensé. L'insuffisance des lois lui rend donc en cela son indépendance ; il est alors seul magistrat, seul juge entre l'offenseur et lui ; il est seul interprète et ministre de la loi naturelle ; il se doit justice et peut seul se la rendre, et il n'y a sur la terre nul gouvernement assez insensé pour le punir de se l'être faite en pareil cas. Je ne dis pas qu'il doive s'aller battre, c'est une extra-

vagance ; je dis qu'il se doit justice, et qu'il en est seul dispensateur. Sans tant de vains édits contre les duels, si j'étais souverain, je réponds qu'il n'y aurait jamais ni soufflet, ni démenti donné dans mes États, et cela par un moyen fort simple dont les tribunaux ne se mêleraient point. Quoi qu'il en soit, Émile sait en pareil cas la justice qu'il se doit à lui-même, et l'exemple qu'il doit à la sûreté des gens d'honneur. Il ne dépend pas de l'homme le plus ferme d'empêcher qu'on ne l'insulte, mais il dépend de lui d'empêcher qu'on ne se vante longtemps de l'avoir insulté. »

Vous voyez, d'après cette note, que Rousseau regarde les lois comme insuffisantes à punir certaines offenses, et qu'il admet qu'en pareil cas on puisse et l'on doive se faire justice à soi-même. Mais comme il tient le duel pour une extravagance, quel moyen propose-t-il dans ce cas contre l'insuffisance des lois? Il le laisse entrevoir plutôt qu'il ne l'explique; sa note reste assez obscure sur ce point : il semble qu'il ait voulu éviter de parler trop clairement.

Mais sa correspondance nous fournit l'explication précise de sa pensée. M. l'abbé M..., auquel il a écrit plusieurs lettres sur l'éducation, l'ayant interrogé sur le sens de ce fameux passage, Rousseau lui répondit ainsi dans une lettre, datée de Monquin, du 14 mars 1770 :

« Depuis l'impression de l'*Émile* je ne l'ai relu qu'une fois, il y a six ans, pour corriger un exemplaire; et le

trouble continuel où l'on aime à me faire vivre a tellement gagné ma pauvre tête que j'ai perdu le peu de mémoire qui me restait et que je garde à peine une idée générale du contenu de mes écrits. Je me rappelle pourtant fort bien qu'il doit y avoir dans l'*Émile* un passage relatif à celui que vous me citez; mais je suis parfaitement sûr qu'il n'est pas le même, parce qu'il présente, ainsi défiguré, un sens trop différent de celui dont j'étais plein en l'écrivant. J'ai bien pu ne pas songer à éviter dans ce passage le sens qu'on eût pu lui donner s'il eût été écrit par Cartouche ou par Raffia ; mais je n'ai jamais pu m'exprimer aussi incorrectement dans le sens que je lui donnais moi-même. Vous serez peut-être bien aise d'apprendre l'anecdote qui me conduisit à cette idée. Le feu roi de Prusse, déjà grand amateur de la discipline militaire, passant en revue un de ses régiments, fut si mécontent de la manœuvre, qu'au lieu d'imiter le noble usage que Louis XIV en colère avait fait de sa canne, il s'oublia jusqu'à frapper de la sienne le major qui commandait. L'officier outragé recule deux pas, porte la main à l'un de ses pistolets, le tire aux pieds du cheval du roi, et de l'autre se casse la tête. Ce trait, auquel je ne pense jamais sans tressaillir d'admiration, me revint fortement en écrivant l'*Émile*, et j'en fis l'application de moi-même au cas d'un particulier qui en déshonore un autre, mais en modifiant l'acte par la différence des personnages. Vous sentez, monsieur, qu'autant le major bâtonné est grand et sublime quand, prêt à s'ôter la vie, maître par conséquent de celle de l'offenseur, et le lui prouvant, il la respecte pourtant en sujet vertueux, s'élève par là même au-dessus de son sou-

verain, et meurt en lui faisant grâce, autant la même clémence vis-à-vis un sujet brutal, obscur, serait inepte : le major employant son premier coup de pistolet n'eût été qu'un forcené ; le particulier perdant le sien ne serait qu'un sot. Mais un homme vertueux peut avoir le scrupule de disposer de sa propre vie sans cependant pouvoir se résoudre à survivre à son déshonneur, dont la perte, même injuste, entraîne des malheurs civils pires cent fois que la mort. Sur ce chapitre de l'honneur, l'insuffisance des lois nous laisse toujours dans l'état de nature : je crois cela prouvé dans ma *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles.* L'honneur d'un homme ne peut avoir de vrai défenseur ni de vrai vengeur que lui-même. Loin qu'ici la clémence qu'en tout autre cas prescrit la vertu soit permise, elle est défendue, et laisser impuni son déshonneur, c'est y consentir. On lui doit sa vengeance, on se la doit à soi-même, on la doit même à la société et aux autres gens d'honneur qui la composent ; et c'est ici l'une des fortes raisons qui rendent le duel extravagant, moins parce qu'il expose l'innocent à périr que parce qu'il l'expose à périr sans vengeance et à laisser le coupable triomphant. Et vous remarquerez que ce qui rend le trait du major vraiment héroïque est moins la mort qu'il se donne que la fière et noble vengeance qu'il sait tirer de son roi. C'est son premier coup de pistolet qui fait valoir le second : quel sujet il lui ôte, et quel remords il lui laisse ! Encore une fois, le cas entre particuliers est tout différent. Cependant si l'honneur prescrit la vengeance, et la prescrit courageuse, celui qui se venge en lâche, au lieu d'effacer son infamie, y met le comble ; mais celui qui se venge et meurt

est bieu réhabilité. Si donc un homme indignement, injustement flétri par un autre, va le chercher un pistolet à la main dans l'amphithéâtre de l'Opéra, lui casse la tête devant tout le monde, et puis se laissant tranquillement mener devant les juges, leur dit : « Je viens de faire un acte de justice que je me devais, et qui n'appartenait qu'à moi; faites-moi pendre, si vous l'osez; » il se pourra bien qu'ils le fassent pendre en effet, parce qu'enfin quiconque a donné la mort la mérite, qu'il a dû même y compter; mais je réponds qu'il ira au supplice avec l'estime de tout homme équitable et sensé, comme avec la mienne; et si cet exemple intimide un peu les tâteurs d'hommes, et fait marcher les gens d'honneur, qui ne ferraillent pas, la tête un peu levée, je dis que la mort de cet homme de courage ne sera pas inutile à la société. La conclusion, tant de ce détail que de ce que j'ai dit à ce sujet dans l'*Émile*, et que je répétai souvent, quand ce livre parut, à ceux qui me parlèrent de cet article, est qu'*on ne déshonore point un homme qui sait mourir*. Je ne dirai pas ici si j'ai tort; cela pourra se discuter à loisir dans la suite; mais, tort ou non, si cette doctrine me trompe, vous permettrez néanmoins (n'en déplaise à votre illustre prôneur d'oracles) que je ne me tienne pas pour déshonoré. »

Voilà la pensée de Rousseau bien expliquée. Le moyen qu'il propose pour venger un affront que les lois sont impuissantes à punir, c'est d'aller casser la tête en public à celui qui nous a offensé ! En vérité le duel, quelque barbare et quelque absurde qu'il soit, vaut encore mieux : il est au moins un progrès

sur l'assassinat. Nous voilà loin, je ne dirai pas seulement de la morale de l'Évangile, tant vantée par Rousseau, mais de celle même des anciens, qui, tout en reconnaissant à l'homme le droit incontestable de défendre sa vie et son honneur, lui enseignait, dans le cas d'offense, la modération et la grandeur d'âme. On pourrait d'ailleurs réfuter ici Rousseau par Rousseau lui-même : la lettre de la *Nouvelle Héloïse* sur le duel nous fournirait à ce sujet d'excellents arguments. Mais la théorie que nous venons de le voir exposer n'a pas besoin d'être discutée. C'est une de ces bizarreries où l'emportaient son esprit paradoxal et son humeur sauvage, mais auxquelles il ne faut pas attacher trop d'importance, et qu'on oublie aisément quand on songe à toutes les beautés qui les rachètent.

Il y a encore un point de la théorie de Rousseau sur l'éducation que nous ne pouvons omettre, parce qu'il a une grande importance et qu'il a été fort controversé : selon lui il ne faut point parler de Dieu et de religion aux enfants ni même aux adolescents avant l'âge de dix-huit à vingt ans. Cette opinion repose sur le même principe qui lui fait, ou plutôt qui lui ferait repousser, si cela était possible, l'enseignement des notions morales jusqu'à l'âge de douze ans, et sur lequel en général il fonde son système d'*éducation négative* jusqu'à cet âge : c'est

qu'il ne faut pas annoncer la vérité à ceux qui ne sont pas en état de l'entendre, si l'on ne veut y substituer l'erreur. D'après ce principe, il ne veut pas qu'on parle de Dieu aux enfants avant qu'ils ne soient en état de comprendre la sublimité de cette conception, parce qu'autrement ils ne manqueront pas de se faire de Dieu des idées grossières et fausses, des *images difformes*, qu'ils garderont ensuite toute leur vie.

Les raisons sur lesquelles Rousseau fonde son opinion sont très-respectables et ne manquent pas de vérité : c'est par respect pour l'idée de Dieu qu'il ne veut pas qu'on entretienne les enfants de cette idée avant qu'ils soient capables de l'entendre, et il est certain que l'enfant à qui l'on parle de Dieu est toujours plus ou moins *idolâtre* ou *anthropomorphiste*. Malheureusement la méthode que recommande ici Rousseau offre la même difficulté d'exécution, la même impossibilité qu'il a reconnue lui-même en matière de notions morales, et qui lui a fait abandonner ou rectifier sur ce point son système d'éducation négative : elle ne serait praticable que dans une séquestration absolue. Il est impossible comme l'a remarqué Kant en discutant cette opinion de Rousseau (1), que l'enfant n'entende jamais pro-

(1) *Traité de pédagogie*, p. 242.

noncer le nom de Dieu et ne soit pas témoin des actes religieux qu'on accomplit autour de lui. Vous ne pouvez donc éviter le danger que vous craignez pour lui, et dès lors ne vaut-il pas mieux l'entretenir de cette idée suivant la mesure de son esprit, ne fût-ce que pour le prévenir contre les fausses impressions qu'il pourrait recevoir du dehors? Il est bien entendu que je suppose que, tout en lui parlant un langage qui soit à sa portée, on ne lui dira rien que de conforme à la raison et à la morale qui en découle. Mais c'est trop souvent le contraire qui arrive : trop souvent les enfants, pour qui, comme l'a très-bien remarqué Rousseau , la religion n'est qu'une affaire d'autorité et d'obéissance, non de discernement et de choix, puisent dans leur éducation une superstition grossière et malsaine qui reste en eux à jamais enracinée, ou dont ils ne se débarrassent qu'en rejetant avec elle toute morale, la morale n'ayant pas à leurs yeux d'autre base. C'est là un mal, un grand mal que je déplore avec Rousseau, mais auquel il me paraît qu'on peut remédier par une autre méthode que par celle de l'ignorance où il veut que l'on retienne les adolescents sur des questions qui ne peuvent manquer d'exciter leurs réflexions et leur curiosité.

VINGT-SIXIÈME LEÇON.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

SES IDÉES MORALES (SUITE ET FIN).

Supériorité du livre de *Sophie ou de la femme* sur les autres livres de l'*Émile*; raison de cette supériorité. — Importance de l'éducation des femmes, et nécessité de la réformer. — Vertus remises en honneur par Rousseau : la pudeur, le soin de la réputation, la fidélité conjugale. — Principe qui doit servir de règle dans l'éducation de la femme. — Contre le système d'éducation commune aux deux sexes imaginé par Platon. — Les devoirs des femmes relatifs aux hommes. — Qu'il faut cultiver l'esprit et la raison de la femme pour en faire la digne compagne de l'homme. — Fausse règle posée par Rousseau en matière de religion. — Réclamations en faveur des *convenances naturelles* dans le mariage.

Je ne puis fermer l'*Émile*, où j'ai cherché à la fois la doctrine morale de Rousseau et sa théorie de l'éducation sans parler du livre consacré à la femme. L'éducation de la femme n'a pas en effet moins d'importance que celle de l'homme, et le livre où notre philosophe a traité ce grand sujet est certainement la partie la plus solide de son ouvrage. Il ne se distingue pas seulement par cette fraîcheur de coloris

que l'auteur s'est plu lui-même à rappeler dans ses *Confessions*, en dépeignant la solitude où il l'a écrit, mais par la profondeur de l'observation et la justesse des idées. Il semble que nous entrions ici dans un monde nouveau. Dans les livres précédents, où il s'agissait de l'homme, nous trouvions partout le faux à côté du vrai, ou au moins l'exagération dénaturant la vérité; ici tout ou presque tout est vrai, et à la fois profond et sensé. Sauf une ou deux exagérations que je relèverai, et quelques détails où quelques expressions qui choquent la décence et sentent encore trop l'époque, le livre de *Sophie* est aussi excellent pour le fond qu'admirable par la forme. D'où vient cette différence? C'est que Rousseau ne voyait l'homme qu'à travers ses préjugés contre les institutions sociales qu'il accusait de l'avoir défiguré, et auxquelles il imputait bien des traits qu'il eût fallu rapporter à la nature elle-même, tandis que ces mêmes préjugés ne l'aveuglaient plus quand il s'agissait de la femme, et qu'il la voyait ainsi beaucoup mieux.

Lorsqu'il écrivit le livre de *Sophie*, il y avait déjà longtemps qu'il avait compris l'heureux ascendant que les femmes pourraient exercer sur la société, et la nécessité de réformer leur éducation; on peut dire que ce sujet l'avait tenté dès le premier jour où il prit la plume? Voici à cet égard une curieuse

note de son premier *Discours* (1750), qui précéda de douze ans l'*Émile :*

« Je suis bien éloigné de penser que cet ascendant des femmes soit un mal en soi. C'est un présent que leur a fait la nature pour le bonheur du genre humain ; mieux dirigé, il pourrait produire autant de bien qu'il fait de mal aujourd'hui. On ne sent point assez quels avantages naîtraient dans la société d'une meilleure éducation donnée à cette moitié du genre humain qui gouverne l'autre. Les hommes seront toujours ce qu'il plaira aux femmes : si vous voulez donc qu'ils deviennent grands et vertueux, apprenez aux femmes ce que c'est que grandeur d'âme et vertu. Les réflexions que ce sujet fournit et que Platon a faites autrefois mériteraient fort d'être mieux développées par une plume digne d'écrire d'après un tel maître, et de défendre une si grande cause. »

Cette grande cause dont parle ici Rousseau et qui avait tant besoin d'être défendue dans la société du XVIIIe siècle, c'est lui-même qui la défendra. C'est à sa plume qu'était réservée cette gloire.

Dans un temps où la pudeur était traitée de préjugé par toute une école de soi-disant philosophes, et si scandaleusement foulée aux pieds par le sexe même le plus intéressé à la respecter, il montra qu'elle était un sentiment naturel et qu'elle devait être la première vertu de la femme.

« La vertu est une, on ne la décompose pas pour admettre

une partie et rejeter l'autre. Quand on l'aime, on l'aime dans toute son intégrité ; et l'on refuse son cœur quand on peut, et toujours sa bouche aux sentiments qu'on ne doit point avoir. La vérité morale n'est pas ce qui est, mais ce qui est bien ; ce qui est mal ne devrait point être et ne doit point être avoué, surtout quand cet aveu lui donne un effet qu'il n'aurait pas eu sans cela. Si j'étais tenté de voler, et qu'en le disant je tentasse un autre d'être mon complice, lui déclarer ma tentation ne serait-ce pas y succomber? Pourquoi dites-vous que la pudeur rend les femmes fausses? Celles qui la perdent le plus, sont-elles au reste plus vraies que les autres? Tant s'en faut, elles sont plus fausses mille fois. On n'arrive à ce point de dépravation qu'à force de vices, qu'on garde tous et qui ne règnent qu'à la faveur de l'intrigue et du mensonge. »

Et il ajoute en note :

« Je sais que les femmes qui ont ouvertement pris leur parti sur un certain point prétendent bien se faire valoir de cette franchise, et jurent qu'à cela près il n'y a rien d'estimable qu'on ne trouve en elles; mais je sais bien aussi qu'elles n'ont jamais persuadé cela qu'à des sots. Le plus grand frein de leur sexe ôté, que reste-t-il qui les retienne? Et de quel honneur feront-elles cas, après avoir renoncé à celui qui leur est propre? Ayant mis une fois leurs passions à l'aise, elles n'ont plus aucun intérêt d'y résister : *Nec femina, amissa pudicitia, alia abnuerit* (Tacite, *ann.* IV, 3). Jamais auteur connut-il mieux le genre humain dans les deux sexes que celui qui a dit cela? »

Dans un temps où les femmes ne paraissaient plus compter pour rien l'opinion publique et où elles prenaient peu souci de leur renommée, Rousseau leur montra que l'honnêteté même ne suffit pas, si elles ne cherchent en même temps à conserver intacte leur réputation.

Par la loi même de la nature, les femmes, tant pour elles que pour leurs enfants, sont à la merci des jugements des hommes : il ne suffit pas qu'elles soient estimables, il faut qu'elles soient estimées ; il ne leur suffit pas d'être belles, il faut qu'elles plaisent ; il ne leur suffit pas d'être sages, il faut qu'elles soient reconnues pour telles ; leur honneur n'est pas seulement dans leur conduite, mais dans leur réputation, et il n'est pas possible que celle qui consent à passer pour infâme puisse jamais être honnête. L'homme, en bien faisant, ne dépend que de lui-même, et peut braver le jugement public ; mais la femme, en bien faisant, n'a fait que la moitié de sa tâche, et ce que l'on pense d'elle ne lui importe pas moins que ce qu'elle est en effet... L'opinion est le tombeau de la vertu parmi les hommes et son trône parmi les femmes.

Dans un temps où l'union conjugale était si peu respectée parmi les hautes classes de la société et où l'adultère en partie double était devenu en quelque sorte l'état normal du mariage, Rousseau rappela aux femmes leurs devoirs d'épouses et leur prêcha la fidélité conjugale.

La femme infidèle dissout la famille et brise les liens de la

nature; en donnant à l'homme des enfants qui ne sont pas à lui, elle trahit les uns et les autres, elle joint la perfidie à l'infidélité. J'ai peine à voir quel désordre et quel crime ne tient pas à celui-là. S'il est un état affreux au monde, c'est celui d'un malheureux père qui, sans confiance en sa femme, n'ose se livrer aux plus doux sentiments de son cœur, qui doute en embrassant son enfant s'il n'embrasse pas l'enfant d'un autre, le gage de son déshonneur, le ravisseur du bien de ses propres enfants. Qu'est-ce alors que la famille, si ce n'est une société d'ennemis secrets qu'une femme coupable arme l'un contre l'autre, en les forçant de feindre de s'entre-aimer (1)?

Enfin dans un temps où tant de mères sacrifiaient si facilement leurs devoirs envers leurs enfants aux plaisirs du monde et aux intérêts de leur vanité, Rousseau, dès le début de l'*Émile*, leur rappela ces devoirs et sut les leur faire aimer.

M. Villemain (2), rapprochant Fénelon de Rousseau, dit que ce dernier élève une maîtresse qui saura plaire, tandis que le premier forme une épouse et une mère. Cette observation ne me paraît pas juste : qui mieux que Rousseau a enseigné aux femmes leurs devoirs d'épouses et de mères? J'op-

(1) Les lignes que je viens de citer sont malheureusement précédées d'une très-fausse assertion : c'est que « la rigidité des devoirs relatifs des deux sexes n'est ni ne peut être la même ». Rousseau a beau dire : le devoir est le même de part et d'autre.

(2) *Tableau de la littérature au XVIII*e *siècle*, 24e leçon.

poserai ici à M. Villemain deux témoignages contemporains de l'auteur d'*Émile* et d'une haute valeur. Le premier est celui de Buffon : « Oui, disait ce grand naturaliste en parlant des premiers soins que Rousseau exige de la mère, nous avons dit tout cela ; mais Rousseau le commande et se fait obéir. » Le second est celui de madame de Staël (*Lettres sur Rousseau*, 1789) : « Qui des mères ou des enfants, s'écrie-t-elle, doit le plus de reconnaissance à Rousseau ? Ah ! ce sont les mères sans doute : ne leur a-t-il pas appris (comme l'écrivait une femme dont l'âme et l'esprit sont le charme de ceux qu'elle admet à la connaître), à retrouver dans leur enfant une seconde jeunesse, dont l'espérance recommence pour elles, quand la première s'évanouit ? » Vous voyez par ces deux témoignages la preuve de l'heureuse influence que Rousseau exerça sur les femmes de son temps. Quoi qu'en dise M. Villemain, il leur apprit à être épouses et mères, et par elles il travailla à restaurer et à relever la famille.

Mais il ne se borna pas à leur rappeler les vertus qui leur conviennent, il montra aussi comment il faut diriger leur éducation pour les faire ce qu'elles doivent être. Voyons donc en quoi il fait consister cette éducation, sur quels principes il la fonde et quelles règles il en déduit ; nous compléterons par là même notre étude de la doctrine morale de Rous-

seau. Mais ici nous n'avons plus qu'à l'écouter ou à le résumer ; notre tâche est devenue facile : elle se borne en quelque sorte au rôle de rapporteur.

Il part toujours de ce principe, que l'éducation doit se régler sur la nature. Seulement, tandis qu'au sujet de l'homme il attribuait souvent à la convention et à l'opinion ce qu'il eût fallu attribuer à la nature elle-même, et se créait ainsi, sous l'apparence de l'homme de la nature, un être fantastique, ici au contraire il démêle très-bien ce qui est de la nature et ce qui est de l'opinion ou de la convention, et retrouve le vrai type de la femme.

Rousseau a parfaitement vu que, pour bien comprendre la nature de la femme et sa destination, il faut se faire une idée exacte des rapports et des différences qui existent entre elle et l'homme ; car, comme il le dit excellemment « tout ce qu'ils ont de commun, au moral comme au physique, est de l'espèce, tandis que tout ce qu'ils ont de différent est du sexe ». Tel est donc le principe à suivre pour reconnaître sûrement les qualités distinctives de la femme.

Il suit de ce principe que toutes les disputes qu'on élève sur la préférence ou l'égalité des sexes sont absolument vaines.

Comme si chacun des deux, allant aux fins de la nature selon sa destination particulière, n'était pas plus parfait en

cela que s'il ressemblait davantage à l'autre ! En ce qu'ils ont de commun, ils sont égaux ; en ce qu'ils ont de différent, ils ne sont pas comparables. Une femme parfaite et un homme parfait ne doivent pas plus se ressembler d'esprit que de visage ; et la perfection n'est pas susceptible de plus et de moins.

Rousseau montre très-bien aussi comment de cette diversité même résulte l'harmonie :

« La relation sociale des sexes est admirable. De cette société résulte une personne morale dont la femme est l'œil et l'homme le bras, mais avec une telle dépendance l'une de l'autre, que c'est de l'homme que la femme apprend ce qu'il faut voir, et de la femme que l'homme apprend ce qu'il faut faire. Si la femme pouvait remonter aussi bien que l'homme aux principes, et que l'homme eût aussi bien qu'elle l'esprit des détails, toujours indépendants l'un de l'autre, ils vivraient dans une discorde éternelle, et leur société ne pourrait subsister. Mais, dans l'harmonie qui règne entre eux, tout tend à la fin commune ; on ne sait lequel met le plus du sien ; chacun suit l'impulsion de l'autre ; chacun obéit, et tous deux sont les maîtres. »

Nous tenons le principe d'où dérivent les devoirs particuliers des femmes et sur lequel doit se régler leur éducation :

« Dès qu'une fois il est démontré que l'homme et la femme ne sont ni ne doivent être constitués de même, ni de carac-

tère, ni de tempérament, il s'ensuit qu'ils ne doivent pas avoir la même éducation. En suivant les directions de la nature, ils doivent agir de concert, mais ils ne doivent pas faire les mêmes choses; la fin des travaux est commune, mais les travaux sont différents, et par conséquent les goûts qui les dirigent... Voulez-vous toujours être bien guidé, suivez toujours les indications de la nature : tout ce qui caractérise le sexe doit être respecté comme établi par elle. »

Aussi Rousseau s'élève-t-il avec raison contre le système d'éducation commune aux deux sexes préconisé par Platon, dans sa *République*, au mépris de cette simple règle. Le passage est beau, et mérite d'être cité, d'autant plus qu'il fait parfaitement ressortir le lien qui unit la patrie à la famille :

« Platon, dans sa *République*, donne aux femmes les mêmes exercices qu'aux hommes; je le crois bien. Ayant ôté de son gouvernement les familles particulières, et ne sachant plus que faire des femmes, il se vit forcé de les faire hommes. Ce beau génie avait tout combiné, tout prévu : il allait au-devant d'une objection que personne peut-être n'eût songé à lui faire; mais il a mal résolu celle qu'on lui fait. Je ne parle point de cette prétendue communauté de femmes dont le reproche tant répété prouve que ceux qui le lui font ne l'ont jamais lu ; je parle de cette promiscuité civile qui confond partout les deux sexes dans les mêmes emplois, dans les mêmes travaux, et ne peut manquer d'engendrer les plus intolérables abus; je parle de cette sub-

version des plus doux sentiments de la nature, immolés à un sentiment artificiel qui ne peut exister que par eux : comme s'il ne fallait pas une prise naturelle pour former des liens de convention ! Comme si l'amour qu'on a pour ses proches n'était pas le principe de celui qu'on doit à l'État ! Comme si ce n'était pas par la petite patrie qui est la famille que le cœur s'attache à la grande ! Comme si ce n'était pas le bon fils, le bon mari, le bon père, qui font le bon citoyen ! »

Mais, si l'éducation des femmes doit être différente de celle des hommes, elle doit être relative aux hommes, parce que leurs devoirs sont relatifs aux hommes :

« Leur plaire, leur être utiles, se faire aimer et honorer d'eux, les élever jeunes, les soigner grands, les conseiller, les consoler, leur rendre la vie agréable et douce : voilà les devoirs des femmes dans tous les temps, et ce qu'on doit leur apprendre dès leur enfance. Tant qu'on ne remontera pas à ce principe, on s'écartera du but, et tous les préceptes qu'on leur donnera ne serviront de rien pour leur bonheur ni pour le nôtre. »

Rousseau ne veut pas dire que la femme doit être bornée aux seules fonctions du ménage et par conséquent élevée dans l'ignorance de tout le reste. Il n'applaudirait pas à ce propos rapporté par Chry-

sale dans les *Femmes savantes* de Molière (acte II, scène VII) :

Nos pères sur ce point étaient gens bien sensés,
Qui disaient qu'une femme en sait toujours assez,
Quand la capacité de son esprit se hausse
A connaître un pourpoint d'avec un haut-de-chausse.

Ce n'est pas là ce que veut la nature, qui donne aux femmes un esprit si agréable et si délié.

« Elle veut, au contraire, qu'elles pensent, qu'elles jugent, qu'elles aiment, qu'elles connaissent, qu'elles cultivent leur esprit, comme leur figure; ce sont les armes qu'elle leur donne pour suppléer à la force qui leur manque, et pour diriger la nôtre. Elles doivent apprendre beaucoup de choses, mais seulement celles qui leur convient de savoir. »

Rousseau revient plus loin sur cette idée et la développe ainsi :

« Soumise au jugement des hommes, la femme doit mériter leur estime; elle doit surtout obtenir celle de son époux; elle ne doit pas seulement lui faire aimer sa personne, mais lui faire approuver sa conduite; elle doit justifier devant le public le choix qu'il a fait, et faire honorer le mari de l'honneur qu'on rend à la femme. Or, comment s'y prendra-t-elle pour tout cela, si elle ignore nos institutions, si elle ne sait rien de nos usages, de nos bienséances; si elle ne connaît ni la source des jugements humains, ni les passions qui les dé-

terminent ? Dès là qu'elle dépend à la fois de sa propre conscience et des opinions des autres, il faut qu'elle apprenne à comparer ces deux règles, à les concilier et à ne préférer la première que quand elles sont en opposition. Elle devient le juge de ses juges ; elle décide quand elle doit s'y soumettre, et quand elle doit les récuser. Avant de rejeter ou d'admettre leurs préjugés, elle les pèse ; elle apprend à remonter à leur source, à les prévenir, à se les rendre favorables ; elle a soin de ne jamais s'attirer le blâme quand son devoir lui permet de l'éviter. Rien de tout cela ne peut bien se faire sans cultiver son esprit et sa raison. »

Il faut donc cultiver l'esprit et la raison de la femme, afin de la mettre en état de bien comprendre ses devoirs et d'en faire la digne compagne de l'homme. Rousseau la replace ici au rang qui lui est dû, et il a tout à fait raison sur ce point. Mais, d'autre part, il la rabaisse beaucoup trop, lorsqu'exagérant chez elle la vertu de la docilité et de la soumission, il pose cette règle absolue que, « toute fille doit avoir la religion de sa mère, et toute femme, celle de son mari ». C'est ici une des rares exagérations que présente le livre de *Sophie*. Arrêtons-nous-y un peu.

Rousseau reconnaît que, si les enfants mâles sont hors d'état de se former aucune véritable idée de religion, à plus forte raison cette idée est au-dessus de la conception des jeunes filles. Il semble dès lors qu'il

en devrait retarder encore davantage l'enseignement; mais c'est tout le contraire : « c'est pour cela même, dit-il, que je voudrais en parler à celles-ci de meilleure heure; car, s'il fallait attendre qu'elles fussent en état de discuter méthodiquement ces questions profondes, on courrait risque de ne leur en parler jamais ». La raison est singulière; mais il y en a une autre plus sérieuse, quoique tout aussi contestable : c'est que, par cela même que la conduite de la femme est asservie à l'opinion publique, sa croyance doit être asservie à l'autorité. Voilà pourquoi, tandis qu'il demande qu'au lieu d'agréger les enfants mâles à telle ou telle religion, on les mette en état de choisir eux-mêmes celle où le meilleur usage de leur raison doit les conduire, il veut que les femmes reçoivent leur religion de leur mère ou de leur mari.

Tout en applaudissant aux excellentes choses qu'a dites Rousseau sur l'assujettissement des femmes à l'opinion, sur la docilité et la soumission où il convient de les élever, sur la douceur qui leur sied si bien, je ne puis admettre qu'on aille jusqu'à exiger d'elles l'abdication de leur raison et de leur conscience. Mais l'auteur d'*Émile* les déclare incapables de juger ici d'elles-mêmes. Voilà une sentence fort absolue, et qui rabaisse singulièrement la femme qu'il relève si bien d'un autre côté.

Il est juste d'ajouter qu'il corrige ce que cette opinion a d'excessif, en ramenant l'essentiel de la religion à la morale, suivant l'esprit qu'a réveillé la réforme, qu'a développé le XVIIIe siècle, et dont Rousseau a été un si éloquent interprète.

« Négligez tous ces dogmes mystérieux qui ne sont pour nous que des mots sans idées; toutes ces doctrines bizarres dont la vaine étude tient lieu de vertus à ceux qui s'y livrent, et sert plutôt à les rendre fous que bons. Maintenez toujours vos enfants dans le cercle étroit des dogmes qui tiennent à la morale. Persuadez-leur bien qu'il n'y a rien d'utile à savoir que ce qui nous apprend à bien faire. Ne faites point de vos filles des théologiennes et des raisonneuses; ne leur apprenez des choses du ciel que ce qui sert à la sagesse humaine; accoutumez-les à se sentir toujours sous les yeux de Dieu, à l'avoir pour témoin de leurs actions, de leurs pensées, de leur vertu, de leurs plaisirs; à faire le bien sans ostentation, parce qu'il l'aime; à souffrir le mal sans murmure, parce qu'il les en dédommagera; à être enfin, tous les jours de leur vie, ce qu'elles seront bien aises d'avoir été lorsqu'elles comparaîtront devant lui. Voilà la véritable religion, voilà la seule qui n'est susceptible ni d'abus, ni d'impiété, ni de fanatisme. Qu'on en prêche tant qu'on voudra de plus sublimes; pour moi, je n'en reconnais pas d'autre que celle-là. »

Rousseau reconnaît du reste, comme vous venez de le voir, la nécessité de cultiver la raison chez les

femmes pour les rendre capables de discerner leurs vrais devoirs et de redresser les erreurs du préjugé.

Je veux vous citer encore sur ce point les lignes suivantes qui précèdent celles que je vous ai lues tout à l'heure :

« A quoi réduirons-nous les femmes, si nous ne leur donnons pour loi que les préjugés publics? N'abaissons pas à ce point le sexe qui nous gouverne, et qui nous honore, quand nous ne l'avons pas avili. Il existe pour toute l'espèce humaine une règle antérieure à l'opinion. C'est à l'inflexible direction de cette règle que se doivent rapporter toutes les autres; elle juge le préjugé même, et ce n'est qu'autant que l'estime des hommes s'accorde avec elle, que cette estime doit faire autorité pour nous. »

Voilà qui est très-bien, mais devant cette déclaration que devient le principe que Rousseau posait tout à l'heure à l'égard de la religion? Je ne le chicanerai pas d'ailleurs sur ce que la règle dont il parle ici n'est pour lui autre chose que le sentiment intérieur, c'est-à-dire en définitive une règle qui n'en est pas une; car, sentant lui-même, sans bien s'en rendre compte, l'insuffisance de cette règle, il admet, sauf à se contredire une fois de plus, la nécessité d'une faculté qui ne la laisse pas s'égarer, la raison. Et c'est ici que se place le passage que je vous avais lu précédemment sur la nécessité de cul-

tiver chez les femmes cette faculté qui les mène à la connaissance de leurs devoirs.

A tous les mérites que j'ai relevés dans Rousseau au sujet de la femme, en négligeant bien des détails heureux (il faudrait tout lire), j'en veux ajouter encore un, et c'est par là que je finirai. A une époque où les classes de la société étaient si profondément séparées, et où, par suite de cette séparation et des préjugés qui en résultaient, les convenances *naturelles* étaient si souvent sacrifiées, dans les mariages, à des convenances *artificielles*, au grand détriment de la moralité et du bonheur des époux, Rousseau réclama en faveur des premières contre la considération exclusive des secondes. A la vérité il a laissé échapper ici un trait de nature à gâter l'excellente thèse qu'il soutenait. Après avoir constaté que, si les rapports conventionnels ne sont pas absolument indifférents dans le mariage, l'influence des rapports mutuels l'emporte tellement sur la leur que c'est elle qui décide du sort de la vie, il ajoutait :

« Il y a telle convenance de goûts, d'humeurs, de sentiments, de caractères, qui devrait engager un père sage, fût-il prince, fût-il monarque, à donner sans balancer à son fils la fille avec laquelle il aurait toutes ces convenances, fût-elle née dans une famille déshonnête, fût-elle la fille du bourreau. »

Voltaire a relevé ce trait en des termes d'une telle violence que je ne veux pas les rapporter. Mais il s'est mépris sur la vraie pensée de Rousseau; et, ne voyant que le trait forcé qui le choquait, il n'a tenu nul compte des très-sages réflexions de l'auteur sur les inconvénients du mariage entre un homme qui a de l'éducation et une femme dont la condition ne lui a pas permis d'en avoir. Des réflexions telles que celles-ci auraient dû le désarmer :

« Il est difficile de trouver dans la lie du peuple une épouse capable de faire le bonheur d'un honnête homme, non qu'on soit plus vicieux dans les derniers rangs que dans les premiers, mais parce qu'on y a peu d'idées de ce qui est beau et honnête, et que l'injustice des autres états fait voir à celui-ci la justice dans ses vices mêmes. Naturellement l'homme ne pense guère. Penser est un art qu'il apprend comme tous les autres, et même plus difficilement. Je ne connais pour les deux sexes que deux classes réellement distinguées : l'une des gens qui pensent ; l'autre des gens qui ne pensent point, et cette différence vient uniquement de l'éducation. Un homme de la première de ces deux classes ne doit point s'allier dans l'autre ; car le plus grand charme de la société manque à la sienne, lorsqu'ayant une femme, il est réduit à penser seul. Les gens qui passent exactement la vie entière à travailler pour vivre n'ont d'autre idée que celle de leur travail ou de leur intérêt, et tout leur esprit semble être au bout de leurs bras. Cette ignorance ne nuit ni à la probité, ni aux mœurs ; souvent même elle y sert ; souvent on com-

pose avec ses devoirs à force d'y réfléchir, et l'on finit par mettre un jargon à la place des choses. La conscience est le plus éclairé des philosophes; on n'a pas besoin de savoir les Offices de Cicéron pour être homme de bien, et la femme du monde la plus honnête sait peut-être le moins ce que c'est qu'honnêteté. Mais il n'en est pas moins vrai qu'un esprit cultivé rend seul le commerce agréable, et c'est une triste chose pour un père de famille qui se plaît dans sa maison, d'être forcé de s'y renfermer en lui-même, et de ne pouvoir s'y faire entendre à personne. »

VINGT-SEPTIÈME LEÇON.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

SES IDÉES POLITIQUES.

Rôle de Rousseau dans l'ordre des idées politiques. — Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes :* esprit de ce discours ; conclusion dirigée contre le despotisme, et magnifique dédicace à la *république de Genève.* — Le *Contrat social :* but de cette œuvre ; en quoi elle se distingue de celle de Montesquieu. — Difficultés signalées par Rousseau (dans l'*Émile*) au sujet de la tâche entreprise ici. — Véritable sens, en général mal compris, de la question fondamentale du *Contrat social.* — Faux principes à écarter : l'*autorité paternelle*, la *volonté de Dieu* (le *droit divin*), le *droit du plus fort*, le *droit d'esclavage* (Grotius) : inaliénabilité de la liberté humaine. Que la base juridique de la société civile est le contrat social. — Fausses objections contre ce principe. — Vérité de ce principe, bien compris. — Excellente formule du problème à résoudre.

Nous avons étudié les idées morales de Rousseau, et, tout en relevant les erreurs ou les exagérations du trop paradoxal écrivain, nous avons constaté ce que son rôle eut de beau et de grand dans cet ordre d'idées : rappeler à l'homme la nature de l'homme si étrangement défigurée par les institutions et par

les préjugés ; et, par ce retour même à la nature et à ses profonds instincts, relever en lui le sentiment moral, étouffé par la superstition, outragé par les mœurs du temps et méconnu par toute une école de philosophes qui ramenaient les idées morales à des conventions et réduisaient le devoir à l'intérêt personnel, tel a été le rôle de Rousseau. Dans l'ordre des idées politiques, son rôle a été plus important encore et son influence plus considérable. Ce rôle, je l'ai marqué d'avance en deux mots, quand je vous ai dit que, dans cette distribution des tâches que se sont en quelque sorte partagées les philosophes du XVIIIe siècle, Rousseau représente plus particulièrement l'idée de la *souveraineté du peuple* et de l'*égalité politique*. C'est ce que va confirmer l'étude où nous entrons. Nous verrons aussi combien fut grande l'influence de Rousseau sur la révolution française.

Je ne m'arrêterai pas longtemps sur le premier ouvrage politique de Rousseau, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Ce n'est pas là qu'il convient de chercher la véritable théorie de Rousseau; il n'y faut même pas chercher une doctrine réfléchie. La thèse qu'il y développe, prise en elle-même, est insoutenable. Essayant de retrouver l'homme *naturel*, l'homme *originel*, il imagine un certain état de nature qui

est au-dessous de l'état sauvage, car les sauvages de la nature vivent au moins en société, tandis que le sauvage de Rousseau *errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans liaison,* passe sa vie *sans nul besoin de ses semblables, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement;* et c'est dans l'état de société qui, selon lui, n'est pas naturel (il va jusqu'à nier l'instinct de sociabilité), qu'il place le principe de l'inégalité et de tous les maux qui affligent les hommes. Une telle thèse n'a pas besoin d'être réfutée; il suffit de dire avec Voltaire : on n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes (1). Mais faut-il prendre ici Rousseau au pied de la lettre? Les écrivains de ce genre sont très-gênants : si on les prend au mot et qu'on entreprenne, soit de les combattre, soit de les suivre, ils vous accusent de ne les avoir pas compris. Voici à ce propos une petite anecdote fort caractéristique. On raconte qu'un père de famille étant venu faire une visite à Rousseau et lui ayant dit : « Monsieur, vous voyez un homme qui a élevé son fils suivant les principes qu'il a eu

(1) Voltaire ajoutait : « Il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre, et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et moi. »

le bonheur de puiser dans votre *Émile* »; l'auteur d'*Émile* lui répondit : « Tant pis, monsieur, tant pis pour vous et pour votre fils. Je n'ai point voulu donner de méthode, j'ai voulu empêcher le mal qui se commettait dans l'éducation. » Mais ce père de famille n'aurait-il pas été en droit de répondre à l'écrivain : pourquoi donc, voulant dire une chose en avez-vous dit une autre? Que ne disiez-vous tout simplement ce que vous vouliez dire? — Je ne sais si cette observation ne s'appliquerait pas au *Discours sur l'inégalité*. Je suis pourtant tenté de croire que Rousseau, égaré par son amertume contre les institutions sociales de son temps, s'est fait illusion sur la valeur de sa thèse, qu'il a du reste abandonnée ou modifiée depuis. Mais, quoi qu'il en soit, il vaut mieux en chercher l'esprit qu'en examiner la lettre. Ce qu'il y faut donc voir surtout, c'est d'abord ce grand principe du retour à la nature de l'homme, comme au type primitif, principe excellent par lui-même, bien que Rousseau en fasse ici une très-fausse application, et qu'il gardera toujours, sauf à l'appliquer autrement; c'est ensuite, au nom même de ce principe, une satire amère contre les préjugés et les vices de la société, et une attaque détournée contre les institutions politiques du temps, particulièrement contre le despotisme. Tel est en effet le véritable esprit de ce discours. Aussi les dernières pages

sont-elles dirigées précisément contre cette grande calamité sociale que le XVIIIe siècle a si énergiquement combattue; et, de l'aveu de M. Villemain, on en a rarement écrit d'aussi belles :

« C'est du sein de ces désordres et de ces révolutions que le despotisme, élevant par degrés sa tête hideuse, et dévorant tout ce qu'il aurait aperçu de bon et de sain dans toutes les parties de l'État, parviendrait enfin à fouler aux pieds les lois et le peuple, et à s'établir sur les ruines de la république. Les temps qui précéderaient ce dernier changement seraient des temps de troubles et de calamités; mais à la fin tout serait englouti par le monstre, et les peuples n'auraient plus de chefs ni de lois, mais seulement des tyrans. Dès cet instant aussi, il cesserait d'être question de mœurs et de vertu, car partout où règne le despotisme, *cui ex honesto nulla est spes*, il ne souffre aucun maître; sitôt qu'il parle, il n'y a ni probité ni devoir à consulter, et la plus aveugle obéissance est la seule vertu qui reste aux esclaves. C'est ici le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis : c'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux, parce qu'ils ne sont rien, et que les sujets n'ayant plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien et les principes de la justice s'évanouissent derechef; c'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort. »

Si à cette conclusion on joint la dédicace à la

république de Genève, ce magnifique tableau du gouvernement républicain, dont il montrait le modèle dans sa patrie (en idéalisant un peu, il est vrai, la réalité, comme cela était bien naturel de la part d'un homme qui devait à sa cité natale l'intelligence et l'amour de cette forme de gouvernement), et où, tout en s'adressant aux *magnifiques, très-honorés et souverains seigneurs de Genève*, il faisait résonner, par-dessus leurs têtes, aux oreilles françaises, peu accoutumées à un pareil langage, les mots de *liberté*, de *suffrage public*, de *souveraineté du peuple*, de *démocratie;* on verra se dessiner mieux encore le fond de la pensée et le but de Rousseau.

Mais laissons de côté le *Discours sur l'inégalité* pour chercher la pensée politique de Rousseau dans sa dernière et véritable expression.

Pour la trouver, nous n'aurions pas besoin de sortir de l'*Émile*, car c'est encore un des mérites de ce grand ouvrage d'avoir uni, dans l'œuvre de l'éducation, la philosophie politique à la philosophie morale. L'éducation d'*Émile* ne serait pas complète, si Rousseau ne s'appliquait pas à en faire un *citoyen* en même temps qu'un *homme*, et si, après lui avoir révélé, à l'âge où il est en état de les entendre, les grandes vérités de l'ordre moral et religieux, il ne lui enseignait aussi les principes du droit politique.

Mais, comme cette partie de l'*Émile* ne fait que résumer le *Contrat social* en l'appropriant à la jeunesse, et que ce dernier ouvrage est l'expression la plus développée et la plus complète de la pensée de Rousseau, c'est là que nous chercherons de préférence sa théorie politique, sauf à reprendre dans l'*Émile*, ou au besoin dans les *Lettres de la Montagne* (la sixième est une courte analyse du *Contrat social*) ce qui pourra nous être utile. Le *Contrat social* n'est lui-même, à la vérité, qu'un fragment détaché d'un grand ouvrage que Rousseau avait projeté sur les *institutions politiques* et qu'il abandonna depuis. Mais, tel qu'il est, il contient une véritable théorie, parfaitement arrêtée et parfaitement déduite. Rousseau se montre ici en effet un vrai théoricien et un penseur vraiment original; on peut même dire qu'il l'est dans cet ordre d'idées beaucoup plus que dans sa philosophie morale.

Voyons d'abord quel est le but du *Contrat social*, et en quoi cette œuvre se distingue de celle de Montesquieu.

Il ne faut pas tout à fait s'en rapporter sur ce point aux premières lignes du livre : « Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir *quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être.* »

Ces lignes n'indiquent pas d'une manière parfaitement exacte l'objet du *Contrat social*. Ce que Rousseau cherche ici, ce n'est pas seulement une règle d'administration, c'est le principe abstrait et général du droit politique ; il ne prend pas les hommes tels qu'ils sont, mais il considère l'homme en général, indépendamment de toutes les circonstances, et il ne dit pas ce que les lois *peuvent être*, mais ce qu'elles *devraient être*. Ce qu'il nous donne, c'est une théorie abstraite des principes du droit politique, tirée uniquement de la nature de l'homme et de la raison.

L'*Émile* nous explique mieux la tâche que Rousseau a en effet entreprise dans le *Contrat social*, et nous montre bien comment il la distinguait de l'œuvre de Montesquieu :

« Le droit politique est encore à naître... Le seul moderne en état de créer cette grande science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique ; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis, et rien au monde n'est plus différent que ces deux études. Celui pourtant qui veut juger sainement des gouvernements tels qu'ils existent est obligé de les réunir toutes deux : *il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est.* »

Ce qui doit être, voilà bien en effet ce que cherche

Rousseau, et c'est par là que son œuvre se distingue de celle de Montesquieu. Celui-ci, sous le titre de *l'Esprit des lois*, cherche exclusivement la raison d'être et le sens des lois réelles : il fait la philosophie du droit historique; celui-là cherche les principes universels sur lesquels doivent se régler les lois pour être justes : il fait la philosophie du droit naturel. Mais ni l'un ni l'autre ne donne ce qu'il semble annoncer. Montesquieu, après un magnifique préambule sur les lois en général, coupe court et descend sans transition des lois éternelles aux lois positives, de ce qui doit être à ce qui est; Rousseau, mû peut-être par le désir de ne pas paraître affecter une tâche trop ambitieuse, annonce qu'il va considérer les hommes *tels qu'ils sont* et les lois *telles qu'elles peuvent être*, et il remonte aux principes mêmes du droit naturel.

Rousseau a bien vu, du reste, les difficultés de la tâche qu'il entreprenait, et ce qu'il dit dans l'*Émile* par rapport aux jeunes gens peut s'appliquer à tous les hommes.

La première difficulté pour éclaircir ces importantes matières est d'intéresser les particuliers à les discuter. *Que m'importe?* et *qu'y puis-je faire?* voilà les deux fins de non-recevoir qu'opposent tant de gens et tant de jeunes gens, hélas! aux recherches de la philosophie politique, et qui sont comme

deux murs d'airain contre lesquels viennent se briser tous les efforts. Nous connaissons trop bien cette indifférence en matière politique dont se plaint ici Rousseau. Elle est l'effet naturel de ce régime qui concentre tout pouvoir et toute responsabilité entre les mains d'un seul homme, et qui, enlevant à la nation le gouvernement et la discussion de ses propres affaires, fait des citoyens autant de sujets passifs qui ne songent plus qu'à leurs plaisirs ou à leurs intérêts privés. *Que m'importe?* pense-t-on alors, pourvu que je jouisse en paix; et *qu'y puis-je faire?* Dieu me garde d'aller me briser contre une force toute-puissante. C'est ainsi qu'on s'accoutume à la stupide résignation de l'esclave. Au fond une telle indifférence politique est une profonde indifférence morale.

« Une deuxième difficulté vient des préjugés de l'enfance, des maximes dans lesquelles on a été nourri, surtout de la partialité des auteurs, qui, parlant toujours de la vérité dont ils ne se soucient guère, ne songent qu'à leur intérêt, dont ils ne parlent point. » Il faut être, en effet, vraiment indépendant et vraiment désintéressé pour revendiquer les droits du peuple et de l'humanité. Mais combien peu le sont! combien, au contraire, ne trouvent pas plus commode de suivre le torrent et de faire leur cour aux puissances!

J'ai indiqué le but que poursuit Rousseau dans le *Contrat social :* rechercher les principes du droit politique, tels qu'ils dérivent de la nature même de l'homme. C'est ce qu'il appelle, dans l'*Émile*, *remonter à l'état de nature.* Mais il ne s'agit plus ici, comme dans le discours sur l'*Origine de l'inégalité parmi les hommes*, d'un état de nature imaginaire ou d'un état primitif hypothétique, de l'état par lequel on suppose que les hommes auraient commencé ; il s'agit de savoir ce qu'ils sont naturellement, ou ce que leur nature veut qu'ils soient; si, par exemple, ils sont naturellement *esclaves* ou *libres*, *associés* ou *indépendants*, et ce qui peut *rendre légitime* l'établissement de la société civile, de quelque manière qu'elle se soit formée d'ailleurs. Voilà ce qu'il faut bien comprendre pour ne pas se méprendre, comme on l'a fait si souvent, sur la pensée et la méthode de Rousseau. Ainsi, quand l'auteur du *Contrat social*, tout en reconnaissant que l'*ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres*, déclare cependant que *ce droit ne vient pas de la nature*, cela ne signifie pas que les hommes ne sont pas naturellement sociables et que leur nature ne les pousse pas à s'unir entre eux (il n'en est plus là); mais cela veut dire que, comme ils sont nés libres, il faut que leur association soit volontaire, c'est-à-dire fondée sur une convention réciproque.

Là est, suivant Rousseau, le seul principe de toute autorité légitime parmi les hommes. Scrutons avec lui ce principe.

Mais d'abord il faut écarter les faux principes sur lesquels on a essayé de fonder l'obligation civile.

Le premier de ces faux principes est celui que l'on a tiré de l'*autorité paternelle*.

Cette autorité, appliquée à l'enfant, a sans doute son fondement dans la nature : elle a sa raison d'être dans la faiblesse de l'enfant et dans le besoin qu'il a, par suite de cette faiblesse, des soins de son père; mais elle ne s'étend pas au delà de l'âge où il est devenu son propre maître. A plus forte raison le père ne peut-il la transmettre à son aîné, ou à quelque autre, sur ses autres enfants, quand ils sont parvenus à l'âge de raison, à moins qu'ils ne consentent eux-mêmes à accepter cette tutelle. Autrement il faut nier la liberté commune, qui est une conséquence de la nature de l'homme. C'est d'après ce système que l'on arrive à diviser l'humanité en un certain nombre de troupeaux de bétail, dont chacun a son chef, « lequel, ajoute Rousseau, le garde pour le dévorer ».

D'autres invoquent la *volonté de Dieu*, le *droit divin*. Mais, dit très-bien Rousseau dans une note des *Lettres de la Montagne*, « bien qu'il soit clair que ce que Dieu veut l'homme doit le vouloir, il n'est

pas clair que Dieu veuille qu'on préfère tel gouvernement à tel autre, ni qu'on obéisse à Jacques plutôt qu'à Guillaume. Or voilà de quoi il s'agit. »

D'autres ont recours à un principe plus simple, le *droit du plus fort*. Ce système, si grossier et si révoltant, a été bien souvent réfuté, mais jamais d'une manière plus éclatante que par Rousseau.

« Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable; car, sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause: toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement; et, puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or, qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de *droit* n'ajoute rien à la force; il ne signifie ici rien du tout. Obéissez aux puissances. Si cela veut dire, cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu; je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue; mais toute maladie en vient aussi; est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin? Qu'un brigand me surprenne au fond d'un bois, non-seulement il faut par force donner la bourse; mais, quand je pourrais la soustraire, suis-je en conscience obligé de la donner? Car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance. Convenez donc que force ne fait pas droit et qu'on n'est obligé d'obéir

qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours. »

Il est encore un système qui arrive au même but par un autre chemin, un chemin détourné, c'est celui de Grotius. Suivant ce jurisconsulte, si un particulier peut aliéner sa liberté et se rendre esclave d'un maître, pourquoi tout un peuple ne pourrait-il pas aliéner la sienne et se rendre sujet d'un roi? Grotius assimilait ainsi la servitude politique à la servitude domestique; mais Rousseau les repousse l'une et l'autre au nom de la liberté et de la dignité morale de l'homme; il invoque contre elles un titre antérieur et supérieur à toutes les conventions, le titre imprescriptible de la personne humaine.

La réfutation qu'il se trouve ainsi amené à faire du prétendu droit d'esclavage est admirable. Il faut la joindre aux plaidoyers que nous ont déjà offerts Montesquieu et Voltaire contre cette monstrueuse erreur et l'abominable institution qui s'y appuie; mais Rousseau pénètre encore plus avant dans la question : il met admirablement en lumière les principes qui condamnent l'esclavage et annihilent tout contrat qui aurait pour effet la servitude.

« Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce

à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin, c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler, d'une part, une autorité absolue, et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger? Et cette seule condition, sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte? Car quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens. »

Hobbes ne reculait pas devant la conséquence : il déclare qu'un maître ne peut pas commettre d'injustice envers son esclave ; « car, dit-il (*De cive*, sect. 11, p. V, § 7), celui-ci a soumis sa volonté tout entière, et tout ce que le maître fait, il le fait du consentement de l'esclave, et l'on ne peut faire d'injure à celui qui est content de la recevoir ». Quand l'erreur s'affiche ainsi elle-même dans tout ce qu'elle a d'odieux, il n'y a pas besoin de la réfuter, il suffit de l'indiquer. Reprenons notre citation de Rousseau :

« Grotius et les autres (auxquels il faut joindre Bossuet) (1) tirent de la guerre une autre origine du prétendu

(1) Voy. t. I, p. 200-202.

droit d'esclavage. Le vainqueur ayant, selon eux, le droit de tuer le vaincu, celui-ci peut racheter sa vie aux dépens de sa liberté; convention d'autant plus légitime qu'elle tourne au profit de tous deux. Mais il est clair que ce prétendu droit de tuer les vaincus ne résulte en aucune manière de l'état de guerre... Si la guerre ne donne point au vainqueur le droit de massacrer les peuples vaincus, ce droit, qu'il n'a pas, ne peut fonder celui de les asservir. On n'a le droit de tuer l'ennemi que quand on ne peut le faire esclave; le droit de le faire esclave ne vient donc pas du droit de le tuer; c'est donc un échange inique de lui faire acheter au prix de sa liberté sa vie, sur laquelle on n'a aucun droit. En établissant le droit de vie et de mort sur le droit d'esclavage et le droit d'esclavage sur le droit de vie et de mort, n'est-il pas clair qu'on tombe dans le cercle vicieux?... Ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non-seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots *esclavage* et *droit* sont contradictoires, ils s'excluent mutuellement. »

Ces principes ne s'appliquent pas moins à la servitude politique qu'à la servitude domestique.

« Si un esclave ne peut s'aliéner sans réserve à son maître, comment un peuple peut-il s'aliéner sans réserve à son chef? » (*Émile.*)

D'ailleurs, observe Rousseau (*Contrat social*, liv. I, chap. IV) :

« Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants : ils naissent hommes et libres ; leur liberté leur appartient ; nul n'a le droit d'en disposer qu'eux. Avant qu'ils soient en âge de raison, le père peut, en leur nom, stipuler des conditions pour leur conservation, pour leur bien-être, mais non les donner irrévocablement et sans condition, car un tel don est contraire aux fins de la nature, et passe les droits de la paternité. »

Prétendra-t-on que c'est dans leur intérêt que les sujets soumettent ainsi à un despote leurs personnes, leurs biens, leurs enfants ; dira-t-on, par exemple, que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile ; Rousseau répond très-bien :

« Soit ; mais qu'y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feraient leurs dissensions ? Qu'y gagnent-ils, si cette tranquillité même est une de leurs misères ? On est tranquille aussi dans les cachots ; en est-ce assez pour s'y trouver bien ? »

En tous cas, Rousseau a parfaitement montré que la liberté de l'homme est inaliénable, et que (c'est sa conclusion sur ce point), « soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé : *Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon*

profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira. »

Quel est donc le principe juridique de la société civile, puisque ce principe ne peut être ni l'autorité paternelle, ni le droit divin, ni le droit du plus fort, ni l'abdication, volontaire ou forcée, de nos personnes entre les mains d'un despote? Les hommes étant naturellement libres et égaux, il ne peut être que le libre consentement, exprès ou tacite, de tous les membres de la société à s'associer entre eux dans de certaines conditions; et, par conséquent, la base de la société civile est en principe, sinon en fait, le *contrat social* qui stipule les conditions de l'association.

On a attaqué le principe de Rousseau, en objectant que la société ne naissait pas d'un contrat, mais de la nature même; on a prouvé par là que l'on ne comprenait pas la pensée de Rousseau, au moins ce qu'il y a au fond de juste dans cette pensée; car il ne s'agit pas ici de la société en général, mais de la *société politique*, ce qui est bien différent. Que si l'on objecte que la société politique elle-même n'a pas, en fait, son origine dans un contrat primitif, cela ne prouve rien encore, puisqu'il s'agit ici, non du fait, mais du droit, non de ce qui est ou a été, mais de ce qui doit être pour constituer juridiquement le corps politique. Il n'est pas besoin pour cela de remonter à l'origine hypothétique de la société,

il suffit de consulter la nature de l'homme et la raison. Or, c'est précisément ce qu'a fait Rousseau. D'ailleurs, il n'est même pas vrai de dire qu'aucun État ne se fonde, en fait, sur un contrat primitif. Quand de nouveaux États se forment, comme il arrive au nouveau monde, quel est l'acte par lequel ils se constituent, sinon un contrat, un pacte consenti par tous? Et ce que font les nouveaux États est aussi ce que font les anciens, quand ils veulent se réformer sur le modèle des principes de la raison, comme il est arrivé à la France en 1789, et depuis à tant d'autres États, particulièrement à la Confédération helvétique et à ses divers cantons. Au fond, le principe de Rousseau n'est autre chose que celui de la libre adhésion des citoyens aux institutions politiques et aux lois civiles sous lesquelles ils doivent vivre et auxquelles ils seront tenus d'obéir; et ce principe lui-même n'est autre que celui de la liberté, sans laquelle l'homme n'est plus qu'un esclave ou une machine. Il est donc inattaquable à ce titre; peut-être aurait-il besoin d'être complété (c'est un point que nous examinerons plus tard), mais on ne saurait raisonnablement refuser de l'admettre.

J'ajoute que les termes où Rousseau formule d'abord le problème dont le *Contrat social* doit donner la solution sont excellents : *trouver une forme d'association qui défende et protége de toute la force com-*

mune la personne et les biens de chaque associé, et pour laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Nous verrons bientôt si, dans la solution qu'il en donne, Rousseau est toujours resté fidèle aux termes de son problème et aux grands principes que nous venons de le voir si bien mettre en lumière; mais jusque-là nous ne pouvons que lui applaudir.

VINGT-HUITIÈME LEÇON.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE).

Clause à laquelle Rousseau ramène toutes les autres : *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté.* — Comment il cherche à concilier cette clause avec son principe de *l'inaliénabilité* de la liberté humaine. — Comment et d'après quel modèle il conçoit l'État. — Que, suivant lui, c'est l'État qui crée le droit individuel, par exemple de propriété ; et que par conséquent il peut le régler à son gré ou même l'anéantir. — Idéal social de Rousseau au sujet de la propriété. — Fausse idée de l'unité ou de la communauté civile (assimilation du *corps politique* au *corps organisé*) ; le *moi commun* considéré comme *la règle du juste et de l'injuste;* d'où cette fausse maxime : Tout ce qu'ordonne la loi est nécessairement légitime.

Nous allons pénétrer dans l'intérieur du monument sur le seuil duquel nous nous sommes arrêtés. Mais ici commencent les difficultés. En déterminant le but que Rousseau s'est proposé dans le *Contrat social* et la base juridique qu'il donne à la société civile et aux obligations qu'elle implique, nous avons pu nous contenter d'analyser sa pensée et d'en faire

ressortir la vérité : cette pensée était, en effet, simple, claire, ou du moins facile à dégager, et, sinon complète, du moins incontestable. Mais en entrant plus avant dans ce grand ouvrage, nous allons nous trouver arrêtés par des obscurités, des contradictions apparentes ou réelles, de graves erreurs mêlées à de grandes vérités, qui rendront notre tâche plus malaisée, mais aussi plus importante. Car, comme le *Contrat social* renferme ou paraît renfermer des principes très-opposés, et que, si les uns peuvent être acceptés par la politique la plus libérale, on peut aussi tirer des autres un système qui serait le tombeau de la liberté même, il importe de soumettre ces principes à une critique approfondie.

J'ai indiqué et approuvé les termes dans lesquels Rousseau formule le problème fondamental dont le *Contrat social* doit donner la solution :

Trouver une forme d'association qui défende et protége de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant.

Ces termes sont excellents : ils indiquent supérieurement le but même de la société civile, par conséquent du pacte social, qui est, en effet, de défendre et de protéger la personne, la liberté, les biens, c'est-à-dire en un mot les droits de chacun,

au moyen de la force de tous; et, par cela même qu'ils assignent ce but à la société civile et au contrat social qui lui doit servir de base, ils consacrent l'antériorité des titres de la personne humaine, et semblent confirmer ce que Rousseau a si bien dit plus haut de l'inaliénabilité de la liberté de l'homme.

Mais voici qu'immédiatement après avoir ainsi formulé le problème à résoudre, il ramène toutes les clauses du contrat social qui doit résoudre ce problème à celle-ci : *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté.*

Cette nouvelle formule, prise à la lettre, pourrait être celle du communisme ou au moins de cette espèce de socialisme qui sacrifie toute liberté individuelle à l'État. Mais comment la concilier avec ce principe, si supérieurement exposé plus haut, que nul n'a le droit de renoncer à sa liberté et qu'une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme? N'y a-t-il pas là une contradiction manifeste? Plus haut, Rousseau déclarait que *nul ne peut s'aliéner lui-même*, et il parle maintenant d'une *aliénation totale*. Il soutenait dans l'*Émile* qu'un contrat où un homme aliène sa liberté « sans restriction, sans réserve, sans aucune espèce de condition », est par le fait même nul et non avenu, et il fait maintenant de l'absence même de toute réserve

dans l'aliénation la condition de la perfection du contrat social et de l'union civile.

Il est vrai qu'il ne s'agit plus ici de l'aliénation d'un homme à un autre, mais de celle de chaque associé à toute la communauté; mais voyons si cela fait une différence réelle.

« Premièrement, dit Rousseau, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous. » Mais de ce qu'une condition est égale pour tous, il ne s'ensuit pas qu'elle soit légitime pour chacun? Si l'aliénation totale de chaque individu est contraire à la nature de la personne humaine, il ne suffit pas qu'elle soit commune à tous pour cesser de lui être contraire.

Rousseau ajoute : « La condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres. » Mais la question n'est pas ici de savoir si les uns peuvent avoir ou non intérêt à la rendre onéreuse aux autres, ce qui, d'ailleurs, n'est pas aussi simple que le pense l'auteur; il s'agit d'abord de savoir si elle est compatible avec la nature et la dignité de l'homme.

« Enfin, dit Rousseau, chacun se donnant à tous ne se donne à personne; et, comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce que l'on perd, et plus de force pour conserver ce que l'on a. »

Mais, si l'on ne se donne à personne en se donnant à tous, on ne s'en donne pas moins tout entier, dès que l'on aliène tous ses droits à la communauté ; et quant à l'équivalent que Rousseau nous promet, il est tout à fait illusoire : qu'est-ce que ce droit que j'acquiers sur les autres en échange de celui que je leur cède sur moi, si, eux et moi, nous commençons par tout livrer à la communauté, comme le demande l'auteur du *Contrat social?* La réciprocité de cette aliénation n'en saurait compenser le dommage.

Est-ce donc que la théorie politique de Rousseau ne soit autre au fond que celle du communisme, et qu'il n'ait revendiqué pour les hommes, au nom de leur liberté, le droit de consentir aux lois politiques qui les doivent obliger, que pour leur demander ensuite d'abdiquer cette même liberté entre les mains de la communauté dont ils veulent faire partie? On serait tenté de le croire, à voir ce que nous venons de rapporter, et les termes où il formule la teneur du contrat social, considéré dans son essence : *chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*

Mais, d'un autre côté, voici ce que nous lisons un peu plus loin (liv. II, chap. IV, *Des bornes du pouvoir souverain*) : « On convient que *tout ce que* chacun

aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est *seulement* la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté » ; et, bien que Rousseau ajoute : « Mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance », ces paroles corrigent déjà ou atténuent les précédentes formules : l'aliénation n'est plus totale, mais partielle. Plus loin encore (même chapitre), elle s'évanouit tout à fait, comme une apparence qui n'avait rien de réel :

« Ces distinctions une fois admises, il est si faux que dans le contrat social il y eût de la part des particuliers *aucune renonciation véritable*, que leur situation, par l'effet de ce contrat, se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant, et qu'*au lieu d'une aliénation* ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre. »

Pourquoi donc, si l'aliénation qu'implique le contrat social n'est en définitive ni *totale*, ni même *véritable*, nous avoir présenté plus haut cette clause : l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ? Ne serait-ce pas ici le cas de répéter ce que Rousseau disait lui-même à propos de Grotius : « Il y a là bien des mots équivoques qui auraient besoin d'explication ; tenons-nous-en à celui d'*aliéner*. » Notre auteur eût bien fait de ne

pas oublier cette remarque : il n'aurait pas lui-même abusé de ce mot, en l'employant d'abord dans un sens absolu en apparence, au risque de paraître se contredire, pour le retirer ensuite, au risque de s'exposer une fois de plus au reproche de contradiction.

Mais Rousseau n'a-t-il eu ici d'autre tort que d'employer des termes équivoques? La vérité est que l'État, tel qu'il le conçoit, absorbe beaucoup trop l'homme dans le citoyen. C'est que l'auteur du *Contrat social* formait son idéal sur la cité antique, ou, dans les temps modernes, sur la cité de Calvin. Il parle avec la plus grande admiration de Lycurgue et de Calvin; mais ce n'est pas à ces législateurs qu'il faut demander le modèle d'un État libre.

Il réserve, il est vrai, très-formellement, les lois de la conscience : le contrat social n'est, selon lui, légitime qu'autant qu'on peut prouver qu'il est *convenable à des hommes et qu'il n'a rien de contraire aux lois naturelles; car il n'est pas plus permis d'enfreindre les lois naturelles* par le contrat social, qu'il n'est permis d'enfreindre les lois positives par les contrats des particuliers (*Lettres de la Montagne*, V). Il repousse énergiquement la doctrine qui prétend que le *salut public* justifie tout, et semble protester d'avance contre ces révolution-

naires qui se diront ses disciples en pratiquant cette doctrine. Helvétius avait écrit cette phrase : « Tout devient légitime et vertueux pour le salut public »; Rousseau met en note : « Le salut public n'est rien si tous les particuliers ne sont en sûreté. » Il a développé cette même idée dans un beau passage de son article *Économie politique :*

« Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous, j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays; mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que jamais la tyrannie ait inventées, la plus fausse qu'on puisse avancer, la plus dangereuse qu'on puisse admettre, et la plus directement opposée aux lois fondamentales de la société. »

Mais, malgré tout cela, il n'en reste pas moins que, dans sa théorie de l'État, comme va vous le montrer la suite de cette étude, la liberté de l'individu et les droits de la personne humaine ne sont pas suffisamment reconnus et sauvegardés; quelquefois même (vous en verrez plus tard d'éclatants exemples) ils sont ouvertement violés.

Rousseau vante avec raison les avantages de l'*état civil* comparé à *l'état de nature ;* — et, pour le dire

en passant, le parallèle qu'il établit ici entre ces deux états ne s'accorde guère avec celui qu'il en faisait dans son premier *Discours :* la position des plateaux de la balance est renversée ; — mais, s'il est juste de reconnaître avec lui la nécessité de l'état civil pour assurer et garantir le droit de chacun, il ne faut pas aller, comme il le fait, jusqu'à placer dans cet état le fondement même du droit qu'il sert à garantir. Il importe de rétablir ici la vérité ; car le point est capital et a de graves conséquences. S'il est vrai, en effet, que ce soit l'état civil qui fonde le droit, au lieu de se borner à le consacrer et à le garantir, il en reste le maître absolu et peut le régler absolument comme bon lui semble. Vous voyez où cela mène.

Appliquons cette observation générale à la théorie de la propriété.

Rousseau qui, dans le second livre de l'*Émile*, où il voulait expliquer à son élève l'idée de propriété, avait si bien montré comment le *droit de propriété* se fonde sur la première occupation et le travail, n'admet plus ici, en dehors de l'état civil, qu'une simple *possession*, et déclare que la *propriété* ne peut être fondée que sur un titre positif que l'état civil peut seul lui conférer. Il parle bien encore du droit de premier occupant (plus réel que celui du plus fort); mais il ajoute que ce droit « ne devient

un vrai droit qu'après l'établissement de celui de propriété », c'est-à-dire que grâce à l'intervention de l'état civil. Si Rousseau voulait dire simplement que le mien et le tien ne peuvent être assurés et garantis que dans l'état civil, que la propriété de chacun n'aurait aucune sûreté en dehors de cet état, et qu'en ce sens le droit de propriété serait comme non avenu, il aurait parfaitement raison; mais il va plus loin : suivant lui, l'État change l'*usurpation en un véritable droit et la jouissance en propriété*. Or c'est là ce qui est faux. L'État ne crée pas le droit de propriété; il ne fait que le consacrer et le garantir. Que le droit de premier occupant ne suffise pas pour rendre toute possession légitime, je l'accorde volontiers. Volontiers demanderais-je avec lui : « Suffira-t-il de mettre le pied sur un terrain commun pour s'en prétendre aussitôt le maître? Suffira-t-il d'avoir la force d'en écarter un moment les autres pour leur ôter le droit d'y jamais revenir? » Non, ce n'est pas *par une vaine cérémonie*, *mais par le travail et la culture* qu'il en faut prendre possession. Mais quand j'ai rempli cette condition, est-ce que mon droit n'est pas réel? Il ne résulte donc pas de l'État, qui pourra le consacrer et le garantir, mais qui ne le fonde pas. Dès lors que signifie la distinction que vous faites ici entre la *possession* et la *propriété*, entre l'*usurpation* et le *droit?* Je veux

qu'ici encore il y ait beaucoup d'équivoques dans les expressions de Rousseau ; il est certain aussi que l'importance exagérée qu'il attribue à l'État l'entraîne beaucoup trop loin à l'égard de la propriété, et lui en fait oublier les véritables titres.

Mais quand même Rousseau ne méconnaîtrait pas la valeur de ces titres, il veut qu'en entrant dans la société civile, chaque membre de la société se donne à elle tel qu'il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie, et c'est de ce principe qu'il conclut, très-logiquement, que « l'État, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social, qui, dans l'État, sert de base à tous leurs droits. » — « Le droit, dit-il encore, que chaque particulier a sur son propre fonds, est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous; sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la souveraineté. » — Dans l'*Émile* (liv. V), il est plus explicite encore : « Sitôt qu'il (le droit de propriété) est considéré comme commun à tous les citoyens (en vertu de cette renonciation dont Rousseau fait la première clause du contrat social), il est soumis à la volonté générale, et cette volonté peut l'anéantir. Ainsi le souverain n'a nul droit de toucher au bien d'un particulier, ni de plusieurs; mais il peut *légitimement* s'emparer du bien de tous,

comme cela se fit à Sparte du temps du Lycurgue. »

N'oublions pas, pour rester justes envers Rousseau, que le souverain auquel il attribue cette puissance n'est autre que le peuple entier statuant sur lui-même. Or, il est incontestable que, s'il plaît à une société d'hommes de s'engager à vivre sous le régime de la communauté absolue, elle en a parfaitement le droit ; seulement une telle décision ne pourrait être légitime qu'à la condition de réunir, non pas simplement la majorité, mais l'unanimité des suffrages. Mais si, étant donné le principe posé par Rousseau, la conséquence qu'il en tire est légitime, au moins sous la réserve que je viens d'indiquer, elle n'en fait que plus clairement ressortir le caractère de ce principe, à savoir l'absorption, volontaire, sans doute, mais complète, de l'individu dans l'État.

Il ne faudrait pourtant pas conclure de là que la communauté des biens fût l'idéal social de Rousseau, comme il a été celui de Mably. Le meilleur état social serait, selon lui, celui où tous auraient *quelque chose* et où personne n'aurait *rien de trop*, parce que, dans son opinion, *l'état social n'est avantageux aux hommes qu'à ces deux conditions.* Mais ces deux conditions, dont la première serait en effet très-souhaitable, mais dont la seconde est fort arbitraire, ne pourraient être fixées par la loi que dans un système où chacun aurait en effet aliéné à la commu-

nauté sa liberté et les fruits de son travail. Or, c'est là un régime auquel les hommes ne consentiront jamais à se soumettre dans l'ordre civil, pour peu qu'ils aient le sentiment de la liberté individuelle, qu'une monstrueuse tyrannie pourrait seule leur imposer, et qui, en tous cas, ne manquerait pas d'être funeste à la société tout entière.

La source des erreurs de Rousseau, dans la théorie du *Contrat social* est dans l'idée de l'*unité* à laquelle il ramène, à l'exemple de Platon, l'union civile, et dans celle de la *communauté* où par suite il ramène l'État. Sans doute, suivant lui, cette communauté ne sera légitime, qu'autant qu'elle ne sera contraire à aucune loi morale : il rejetterait, par exemple, comme immorale et partant comme illégitime la communauté des femmes; mais, quand elle ne serait directement contraire à aucune loi morale, elle n'en serait pas moins incompatible avec la nature de l'homme et avec les vrais intérêts de la société. Sans doute encore, dans le système de Rousseau, elle a pour base le libre consentement de chacun; mais elle n'admet la liberté individuelle que pour l'engloutir aussitôt dans la volonté générale, c'est-à-dire pour l'anéantir. Qu'est-ce en effet que cette volonté générale? Je ne suppose pas qu'on exige qu'elle s'exprime par l'unanimité des suffrages, car une telle condition rendrait tout gouvernement

qui est la source des lois, est, pour tous les membres de l'État, par rapport à eux et à lui, la *règle du juste et de l'injuste;* vérité qui, pour le dire en passant, montre avec combien de sens tant d'écrivains ont traité de vol la subtilité prescrite aux enfants de Lacédémone pour gagner leur frugal repas, *comme si tout ce qu'ordonne la loi pouvait ne pas être légitime.* »

Ainsi Rousseau place dans ce moi commun où il engloutit tous les autres non-seulement la source des lois politiques, mais même la *règle du juste et de l'injuste*, et il ne recule pas devant cette maxime, aussi fausse que dangereuse, que tout ce qu'ordonne la loi est nécessairement légitime! Comme si, dirai-je à mon tour en finissant, comme si c'était la loi qui faisait la justice, et non pas la justice qui fait la légitimité de la loi!

VINGT-NEUVIÈME LEÇON.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE).

Ce que signifie le principe de la *souveraineté du peuple;* que cette souveraineté est *inaliénable.* — Illégitimité absolue du despotisme. — Que les chefs du peuple ne doivent être que les officiers du peuple. — En quel sens il est vrai que la souveraineté est *indivisible.* — Que la souveraineté du peuple a elle-même son principe dans la *volonté générale.* — En quoi consiste la volonté générale, et comment on peut la déterminer ; équivoques et difficultés que présente la théorie de Rousseau sur ce point. — Conclusion à laquelle nous conduit ici la critique. — Nécessité des *lois positives*, objets auxquels elles doivent s'appliquer, définition de la loi. — Nécessité d'un législateur ; comment Rousseau conçoit son rôle. — Que toutes les lois doivent être soumises à la sanction du peuple. — Résumé et conclusion concernant la théorie de la souveraineté du peuple.

Les objections que j'ai faites à la théorie de l'aliénation totale de l'individu à l'État n'attaquent en rien le principe, bien compris, de la *souveraineté du peuple* et de la *volonté générale*. C'est ce principe fondamental que je voudrais dégager aujourd'hui du *Contrat social*, pour en faire honneur à Rousseau, dont il

est l'un des principaux titres de gloire, sauf à continuer de relever dans sa doctrine, que je veux aussi représenter au vrai et juger exactement, les points qui me paraîtront obscurs ou erronés.

Si un peuple n'est pas un troupeau, mais une société d'hommes, c'est-à-dire d'êtres libres, unis entre eux pour protéger les droits de chacun de toute la force commune et pour concourir ensemble à l'intérêt commun, il s'ensuit que cette société s'appartient à elle-même et qu'elle doit avoir la direction de ses propres destinées. Un peuple est comme une personne, puisqu'il est lui-même une réunion de personnes librement associées, et par conséquent il est son propre maître, *sui juris*. Or, c'est là précisément ce qu'exprime le principe de la souveraineté du peuple ; et ce principe une fois admis, il faut bien admettre aussi, ce qu'on ne pourrait rejeter sans renverser le principe lui-même, que *cette souveraineté est inaliénable*. En effet par cela même que le peuple est souverain, dans le sens que je viens de rappeler, il implique contradiction, qu'il *aliène* sa souveraineté soit à une dynastie, soit à un despote. Il ne saurait l'aliéner à une dynastie ; car comme le disait très-bien Rousseau (liv. I, chap. IV) : « Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants . . . il faudrait donc, pour qu'un gouvernement arbitraire fût légitime, qu'à chaque géné-

ration le peuple fût le maître de l'admettre ou de le rejeter. » Mais le peuple ne peut pas même se dépouiller de son droit de souveraineté entre les mains d'un homme. En effet, « le souverain peut bien dire : je veux actuellement ce que veut un tel homme, ou du moins ce qu'il dit vouloir ; mais il ne peut pas dire : ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore, puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir, et puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut. Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple : à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit. » Un peuple ne peut donc abdiquer sa souveraineté entre les mains d'un maître. Il ne le pourrait, quand même il serait unanime, hypothèse qui, à la vérité, n'est guère réalisable. Mais n'y eût-il qu'une imperceptible minorité, n'y eût-il même qu'un seul homme pour repousser la servitude, tout le reste du peuple n'aurait pas le droit de le contraindre à la subir. Ruez-vous tant qu'il vous plaira au-devant du joug; moi, j'ai le droit de rester libre. Livrez au despote tous vos droits, même les plus sacrés et les plus imprescriptibles; moi, j'ai le droit de conserver les miens. Quand le despotisme serait légitime à l'égard de tous les autres

par le fait de leur consentement, comment le serait-il à l'égard de celui qui tiendrait un tel langage? On l'a dit bien des fois, mais il faut toujours le redire : il n'y a pas de droit contre le droit.

Il suit du même principe que les chefs du peuple, sous quelque nom qu'ils soient élus, ne peuvent jamais être autre chose que les *officiers du peuple*. Par conséquent, ils lui doivent compte de leur administration, et ils sont eux-mêmes soumis aux lois qu'ils sont chargés de faire observer (*Émile*, liv. V). Le *souverain* n'est plus le chef du peuple, mais le peuple lui-même. Le changement introduit ici par le *citoyen de Genève* dans le dictionnaire de la politique était le signal d'une immense révolution.

Rousseau ajoute que la souveraineté est indivisible au même titre qu'elle est inaliénable. Cela est vrai en ce sens que les pouvoirs publics ne doivent pas être considérés comme des *parties*, mais comme des *émanations* de l'autorité souveraine qui appartient au peuple, lequel reste toujours en définitive le seul maître et le seul juge. Il est très-vrai en ce sens que la souveraineté, étant inaliénable, ne saurait être partagée, et que *les droits qu'on prend pour des parties de cette souveraineté lui sont tous subordonnés;* mais, si le peuple ne saurait partager sa souveraineté, s'ensuit-il qu'il ne puisse la déléguer, je ne dis pas l'aliéner, mais la transmettre, et

se donner, non sans doute des maîtres, mais des représentants? « Cette question, disait Rousseau dans l'*Émile*, est importante et mérite discussion »; il la résout négativement dans le *Contrat social:* le peuple, selon lui, ne peut être représenté que par lui-même. Mais, avant de nous engager dans l'examen de ce point de sa doctrine, il est nécessaire de compléter sa théorie de la souveraineté par celle de *la volonté générale* et par celle de *la loi*, trois théories qui au fond n'en forment qu'une.

Le principe de la volonté générale est le même que celui de la souveraineté du peuple, ou plutôt c'est la première qui est le principe de la seconde. Dire que le peuple est souverain, c'est dire que la souveraineté réside dans la volonté générale. Si elle résidait dans quelque volonté particulière, ce ne serait plus le peuple qui serait le souverain : il ne s'appartiendrait plus à lui-même; il faut donc qu'elle réside dans la volonté de tous, dans la volonté générale. « Elle réside essentiellement, dit Rousseau (*Lettres de la Montagne*) dans tous les membres du corps. » Jusque-là point de difficultés. Elles ne commençent, en général, que lorsqu'on passe du principe à l'application; mais à ces difficultés qui sont inhérentes à la nature même de la chose, la théorie de Rousseau en joint d'autres qui lui sont particulières. Arrêtons-nous sur ce point.

En quoi consiste au juste et à quels signes reconnaître la volonté générale où Rousseau place le principe de la souveraineté? Est-ce seulement dans l'unanimité des suffrages qu'on en doit chercher l'expression? L'auteur du *Contrat social* déclare (dans une note du chap. II du liv. II) que, « pour qu'une volonté soit générale, il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime; il est nécessaire seulement que toutes les voix soient comptées, toute exclusion formelle rompant la généralité ». Il distingue, d'ailleurs, entre la volonté de tous et la volonté générale : celle-ci, dit-il, « ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières ». Je conçois cette distinction au point de vue idéal, de et je conçois, à ce point de vue, cette proposition de Rousseau que « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique » : la volonté générale n'exprime ici autre chose que ce que tous *devraient vouloir*, et, en ce sens, elle peut se passer non-seulement de l'unanimité, mais de la majorité; mais comment la déterminer dans la réalité? « Otez, répond Rousseau, de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale. » Ce procédé algébrique, fût-il applicable à des quantités telles que les volontés humaines, ne résou-

drait pas encore la difficulté. Car qui fera le calcul? Si c'est un homme, nous voilà retombés dans l'arbitraire. Si c'est une assemblée, nous n'échappons pas non plus tout à fait à l'arbitraire, et d'ailleurs Rousseau n'admet pas ce moyen. Il faut donc toujours en revenir à compter les suffrages; c'est ici l'inverse de la règle à suivre en matière judiciaire et dans la critique historique : *Non tam numeranda quam ponderanda sunt testimonia.* Or, si la volonté générale ne peut être déterminée dans la réalité que par l'addition des volontés individuelles, comme on ne peut espérer que ces volontés soient toujours unanimes, comment la volonté de la majorité devient-elle la volonté générale, et comment doit-elle être respectée à ce titre? La théorie de Rousseau nous fournit sans doute une réponse à cette question : c'est une suite du contrat social même que la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres (liv. IV, chap. II); mais, si la volonté du plus grand nombre devient ainsi une règle obligatoire pour tous les membres de l'association, il ne s'ensuit pas qu'elle soit toujours et nécessairement adéquate à la volonté générale, telle que Rousseau l'entendait tout à l'heure quand il la distinguait de la volonté de tous; et, par conséquent, si elle reste souveraine, elle n'est pas pour cela infaillible. Rousseau l'a bien senti : aussi indique-t-il

certains moyens à suivre pour faire que les caractères de la volonté générale se retrouvent dans la pluralité (liv. IV, chap. II); et, plus haut (liv. II, chap. III), a-t-il eu soin de montrer combien « il importe, pour avoir l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opine que d'après lui » (1). Cette vue est très-juste et de la plus haute portée; mais, quelques précautions que vous preniez (et Rousseau ne les indique pas toutes), vous ne pouvez faire que le peuple ne se trompe jamais et que la volonté générale ait toujours raison. La volonté générale, prise non dans un sens idéal, mais dans la réalité, est donc loin d'être infaillible, et cependant ses décisions sont toujours respectables et obligatoires pour tous les membres de la société. Si donc je me soumets aux décisions de la volonté générale, ce n'est pas que je la tienne pour infaillible; mais c'est que l'association civile n'existe qu'à cette condition, et qu'en y entrant je me suis engagé à la respecter.

Ces explications étaient nécessaires pour vous

(1) « Quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et partielle par rapport à l'État : on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votants que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. »

mettre en garde contre les équivoques ou les difficultés que présente le *Contrat social* sur l'article de la volonté générale; mais j'ai une conclusion très-importante à en tirer et qui me ramène à l'objet de ma dernière leçon. Puisque la volonté générale, qui doit être souveraine, est toujours faillible, il ne faut donc l'appliquer qu'aux objets où elle est absolument nécessaire et ne pas faire dépendre de ses décisions les droits imprescriptibles de l'homme, par exemple la liberté de la conscience et de la parole, qu'aucune puissance n'a le droit de supprimer. Aussi ai-je repoussé comme extrêmement dangereux ce principe de Rousseau : l'aliénation totale de l'individu, avec tous ses droits, à la communauté; car une fois que j'aurai ainsi abdiqué tous mes droits entre les mains de la volonté générale, je ne suis nullement sûr de les recouvrer dans de meilleures conditions, comme me le promet Rousseau, et de ne m'être pas dépouillé gratuitement et sans retour de ma qualité d'homme. Notre auteur parle bien des bornes du pouvoir souverain, et veut que l'on distingue des devoirs qu'ont à remplir les citoyens en qualité de sujets de l'État le droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes; mais, comme il confond beaucoup trop sous le nom de volonté générale l'idéal et le réel, il ne se défie pas suffisamment du danger que je signale. Il est d'ailleurs imbu outre mesure des maximes de

la cité antique, et ne tourne pas assez son esprit vers l'idée de la liberté moderne.

Nous ne sommes pas encore au bout de la théorie de la volonté générale : pour la compléter, il y faut joindre celle de la loi. Qu'est-ce qu'une loi, demande Rousseau, et quels sont les vrais caractères de la loi? « Ce sujet, dit-il dans l'*Émile*, est tout neuf : la définition de la loi est encore à faire. » Nous allons voir comment il la définit ; mais disons d'abord qu'il a très-bien montré la nécessité des lois positives parmi les hommes. Ce passage mérite d'être cité :

« Ce qui est bien conforme à l'ordre est tel par la nature des choses, et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute, il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde, sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet. »

La phrase qui suit et qui termine ce paragraphe

exprime une idée outrée, mais qui nous donne la clef de la théorie de l'état civil que j'ai examinée dans la dernière leçon :

« Dans l'état de nature où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis; je ne reconnais pour être à autrui que ce qui m'est inutile. Il n'en est pas ainsi dans l'état civil, où tous les droits sont fixés par la loi. »

Il n'est pas vrai que tout soit commun dans l'*état de nature*, ou, pour mieux parler (car cette expression d'état de nature est équivoque), dans l'*ordre naturel*, c'est-à-dire dans l'ordre humain considéré abstraction faite de tout état civil; il n'est pas vrai que nous n'y devions rien à ceux à qui nous n'avions rien promis, et que nous n'y reconnaissions ou n'y devions reconnaître pour être à autrui que ce qui nous est inutile. Mais l'idée que Rousseau se fait de l'état de nature, qu'il ne distingue pas de l'ordre naturel, confondant ainsi dans cet état le droit avec le fait, cette idée explique celle qu'il se fait ensuite de l'état civil, lequel, d'après lui, ne fixerait pas seulement le droit, mais le créerait.

Quoi qu'il en soit sur ce point, le passage que je vous ai rapporté explique très-bien la nécessité des lois positives, c'est-à-dire de l'état civil, et le principe indiqué ici par Rousseau complète heureusement celui de la *convention* ou du *pacte social* sur

lequel il a fondé plus haut cet état. L'établissement de l'état civil, en effet, bien qu'il suppose en principe un contrat, ne repose pas sur une convention accidentelle et arbitraire : il naît de la nécessité de *ramener la justice à son objet*, ou, plus clairement, de fixer et de garantir les droits de chacun. Rousseau aurait pu tirer de là cette conséquence qui n'a point échappé à Kant : puisque l'état civil est nécessaire pour fixer et garantir le droit, c'est pour les hommes réunis un devoir, un devoir de droit, de substituer cet état à l'état de nature, et dès lors l'institution de l'état civil n'est plus une chose purement arbitraire. Sans doute chacun est libre de quitter la société qui ne lui convient pas et d'en chercher une autre qui lui convienne mieux; mais, à moins de vivre tout seul dans une île déserte, nul ne peut se soustraire à l'obligation de reconnaître des lois publiques (1). Fixer et garantir les droits de chacun au moyen des lois positives, tel est donc le premier objet de ces lois. Elles seront, en soi, d'autant plus légitimes qu'elles exprimeront plus fidèlement la justice absolue; mais par cela même qu'elles sont des lois *positives*, elles doivent être *consenties* par ceux qu'elles doivent obliger : autrement elles pourraient être tournées contre eux et

(1) Cf. mon analyse critique de la doctrine du droit, p. LXX-LXXII.

devenir des instruments d'oppression, comme il arrive chez tant de peuples qui se croient parfaitement civilisés. Ce n'est pas tout; un peuple n'est pas seulement une société d'hommes réunis pour protéger les droits de chacun de toute la force commune : par cela même qu'il est ou veut être un peuple, une nation, il y a pour lui, outre la nécessité de fixer et de garantir les droits de chacun, celle de poursuivre l'*utilité publique*. Sans l'assimiler absolument à un corps organique, il n'est que juste de reconnaître qu'il doit former un corps et avoir une vie commune. L'utilité publique, tel sera donc le second objet des lois positives. Or c'est surtout ici qu'il importe que les lois soient réglées ou admises d'un commun accord par ceux qu'elles doivent obliger; c'est surtout ici qu'il importe que les citoyens n'obéissent qu'aux lois qu'ils auront faites ou consenties eux-mêmes. Les premières sont indépendantes, dans leur principe, de la volonté générale, qui ne fait alors qu'appliquer la justice même; les secondes, au contraire, dépendent essentiellement de la volonté de chacun et de celle de tous. Cette distinction est importante et de nature à résoudre bien des difficultés; malheureusement, on n'y a guère songé jusqu'ici. Pour en revenir à Rousseau, si l'on veut réunir, sous le titre d'*objets d'intérêt commun*, les deux objets que je viens de distinguer,

et qui tous deux, en définitive, doivent être réglés par la volonté générale, j'accepte cette définition de la loi (*Lettres de la Montagne*) : « Une déclaration publique et solennelle de la volonté générale sur un objet d'intérêt commun (1). »

Rousseau dit très-bien que, les lois n'étant proprement que les conditions de l'association civile, le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur, puisqu'il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société. Rien n'est plus juste et ne paraît plus simple; mais ici, comme tout à l'heure, les difficultés commencent, quand on passe du principe à l'application. Ces difficultés, notre auteur les a parfaitement vues et signalées :

« Il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société. Mais comment les règleront-ils? Sera-ce d'un commun accord, par une inspiration subite? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ses volontés? Qui lui donnera la prévoyance nécessaire pour en former les actes et les publier d'avance? Ou comment les prononcera-t-il au moment du besoin? Comment une multitude aveugle, qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un

(1) « Je dis, ajoute Rousseau, sur un objet d'intérêt commun, parce que la loi perdrait sa force et cesserait d'être légitime, si l'objet n'en importait à tous. »

système de législation? De lui-même le peuple veut toujours le bien; mais de lui-même, il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir des séductions des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent, le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides. Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social; de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un législateur. »

Ainsi un législateur est nécessaire. La mission que Rousseau lui attribue confirme bien, d'ailleurs, la critique que j'ai faite de son idée de l'État. Il est singulier de voir l'écrivain qui a tant protesté, au nom de la nature, contre les artifices de la société et la tyrannie des conventions, vouloir maintenant constituer l'État d'une manière aussi artificielle. Écoutez-le :

« Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu qui, par lui-même,

est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite; en sorte que si chaque citoyen n'est rien, ne peut rien que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre. »

Voilà bien le législateur à la manière de Lycurgue ou de Platon; est-ce bien celui qui convient aux sociétés modernes? Mais ce point, que je devais signaler en passant, n'est pas celui qui doit nous arrêter ici. En reconnaissant la nécessité d'un législateur, Rousseau ne se contredit pas; car son législateur ne fait que rédiger des lois : il n'a ou ne doit avoir aucun droit législatif. « Le peuple même ne peut, quand il le voudrait, se dépouiller de ce droit incommunicable, parce que, selon le pacte fondamental, il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté

particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple. » Le législateur dira donc ce que les décemvirs disaient au peuple romain : « Rien de ce que nous vous proposons ne peut passer en loi sans votre consentement. Romains, soyez vous-mêmes les auteurs des lois qui doivent faire votre bonheur. » Rousseau n'est donc pas en contradiction avec lui-même ; mais, tout en admettant ce qu'il y a de vrai au fond dans ce principe, que les lois doivent être ratifiées par le consentement de ceux qu'elles obligent, il faut reconnaître que la condition qu'il en déduit, de soumettre directement toutes les lois à la sanction du peuple en personne, n'est guère praticable, au moins dans les États de quelque étendue (il est vrai qu'il n'admet point qu'un grand État puisse être libre), et que, d'ailleurs, cette condition serait souvent plus contraire que favorable à la liberté. « Il paraît bien étrange, disait Voltaire dans ses *Idées républicaines* (1765), que l'auteur du *Contrat social* s'avise de dire que tout le peuple anglais devrait siéger au parlement, et qu'il cesse d'être libre quand son droit consiste à se faire représenter au parlement par députés. Voudrait-il que trois millions de citoyens vinssent donner leurs voix à Westminster? Les paysans, en Suède, comparaissent-ils autrement que par députés? »

Aussi l'auteur même du *Contrat social*, lorsqu'il est descendu de la pure théorie à la pratique, dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, a-t-il dû se départir de la rigueur de son principe. « La loi de la nature, dit-il dans ce dernier ouvrage, ne permet pas que les lois obligent quiconque n'y a pas voté personnellement, *ou du moins par ses représentants.* » Il admet donc maintenant des représentants; seulement il veut qu'ils reçoivent de ceux qu'ils représentent un mandat impératif et qu'ils leur rendent compte de leurs votes. Ce système est déjà beaucoup plus pratique, mais on peut faire encore un pas de plus dans le système de la représentation sans abandonner le principe de la souveraineté du peuple.

Nous pouvons maintenant finir par où nous avons commencé, par cette idée de la souveraineté du peuple; et, comme nous connaissons à présent toute la pensée de Rousseau sur ce point, nous sommes aussi mieux en état de l'apprécier.

Nous avons vu en quel sens il est nécessaire d'admettre le principe de la souveraineté du peuple. Mais dire que le peuple est, dans l'État, le seul souverain, est-ce lui accorder le droit de tout faire? Son pouvoir a pour limites, non-seulement (cela va sans dire) les droits des autres peuples, mais dans son propre sein les droits sacrés et imprescriptibles

de toute personne humaine. Rousseau, vous l'avez vu, a fait lui-même sur ce point des réserves aussi formelles qu'éloquentes; mais, malgré ces réserves, c'est précisément sur ce point que sa théorie laisse le plus à désirer. J'en ai donné les raisons : ne distinguant pas avec exactitude l'ordre naturel de l'ordre civil, il attribue trop à celui-ci; il modèle d'ailleurs beaucoup trop son idéal sur la cité antique, et enfin il est trop porté à confondre, sous le titre de volonté générale, le réel avec le rationnel. Ainsi il dira que *nulle loi ne peut être injuste, parce que nul n'est injuste envers lui-même*, comme si la volonté générale était toujours tout ce qu'elle doit être, et comme si la majorité, dans laquelle elle se résout toujours en définitive, ne pouvait jamais porter atteinte aux droits de la minorité. Ce n'est plus là sans doute la vraie et pure volonté générale, mais c'est la volonté générale telle qu'elle se traduit en fait. Ces paroles signifient-elles qu'un peuple, comme un individu, a le droit de faire des sottises ou des folies, si bon lui semble? Il faudrait au moins qu'il fût tout entier d'accord pour cela; car on n'a pas le droit, si nombreux que l'on soit, d'imposer ses folies ou ses sottises aux autres. Rousseau oublie trop, quand il parle du peuple, que, s'il est comme une personne, ce qui est très-vrai en un sens, cette personne n'est pas rigoureusement et absolument *une*, mais qu'elle se compose

elle-même d'autant de personnes qu'il y a d'individus dans l'État, et que la volonté générale qui en résulte ne saurait jamais avoir dans la réalité l'unité idéale et abstraite qu'il lui attribue. Or, les choses étant ainsi, si l'on veut sauver la liberté de l'homme, il ne faut pas lui demander de commencer par l'aliéner à la communauté ou à la volonté générale; mais il faut, au contraire, renfermer celle-ci dans les limites les plus étroites possibles, et, en retranchant le plus possible à l'État, laisser le plus possible à l'individu. Voilà ma conclusion, qui n'est pas tout à fait conforme à la théorie de Rousseau, mais qui n'exclut nullement ce qu'il y a de vrai et de fondé dans cette théorie : le principe bien entendu de la souveraineté du peuple.

TRENTIÈME LEÇON.

—

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE).

Ce que c'est que le gouvernement. — Qu'il ne faut pas le confondre avec la souveraineté. — Exagération des idées de Rousseau sur les rapports du gouvernement et du souverain. — Les diverses formes de gouvernement distinguées par Rousseau : sens tout particulier qu'il attache aux mots *monarchie, aristocratie, démocratie*; équivoques qui peuvent en résulter. — Quel est pour lui l'idéal du gouvernement; vérité et erreurs de sa théorie. — Moyens de prévenir les usurpations du gouvernement.

Nous n'aurions pas une idée complète de la doctrine politique de Rousseau, si nous n'examinions sa théorie du gouvernement, qui en est une partie spéciale et essentielle, et qui fait l'objet du troisième livre du *Contrat social*.

Le mot *gouvernement* a reçu de Rousseau un sens particulier, qui a été généralement adopté dans les États où est appliquée la distinction du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif : il désigne spécialement ce dernier. Mais quelle distinction notre auteur

15.

établit-il au juste entre ces deux pouvoirs, et quelle idée se fait-il du pouvoir exécutif, auquel il réserve le nom de gouvernement? Voilà ce qu'il nous faut d'abord rechercher.

Selon lui, de même que dans l'homme, toute action libre a deux causes qui concourent à la produire : l'une morale, savoir la volonté qui détermine l'acte; l'autre physique, savoir la puissance qui l'exécute; de même, dans le corps politique, il faut distinguer la volonté, qui forme la *puissance législative*, et la force, qui est la *puissance exécutive*, et rien ne s'y fait ou ne s'y doit faire sans le concours de ces deux puissances. Nous avons vu que la puissance législative appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui; mais à qui revient la puissance exécutive? Selon Rousseau, « elle ne peut appartenir à la généralité, parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi, ni par conséquent de celui du souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des lois. Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale. » Telle est la raison du gouvernement : il a pour but l'exécution des lois et le maintien de la liberté tant civile que politique, et par conséquent il ne peut être exercé que par un homme ou par un corps.

Il ne faut donc pas confondre le *gouvernement* avec le *souverain*, comme on l'a fait si mal à propos. Le souverain n'est pas le gouvernement, puisque le souverain, c'est le peuple, et que, si c'est au peuple seul qu'appartient la puissance législative, il ne saurait exercer en même temps la puissance exécutive; et, d'un autre côté, par cette même raison que toute souveraineté appartient au peuple, le gouvernement n'est pas le souverain : il n'est que le *ministre* du souverain.

Rousseau insiste beaucoup et à plusieurs reprises sur ce caractère du gouvernement par rapport au souverain, et c'est là une des idées les plus neuves, les plus importantes, et, sauf l'exagération qu'ici même il n'a pas su éviter, les plus justes de sa théorie politique. « Ce n'est absolument, dit-il, qu'une commission, un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils (les magistrats) exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires. »

Cette pensée est juste, mais l'auteur la fausse aussitôt, ou du moins l'exagère, en ajoutant, ce qui n'est plus vrai que sous certaines réserves dont il ne ne parle pas, que ce pouvoir, le souverain peut le *limiter*, le *modifier* et le *reprendre quand il lui plaît*. La même pensée reparaît plus loin avec la même exagération : « les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple, mais

les officiers du peuple, » — ce qui est vrai ; — « il peut les établir et les destituer quand il lui plaît », — ce qui ne l'est plus que sous certaines réserves omises par l'auteur.

Voltaire, avec son bon sens et sa vivacité ordinaire, a relevé cette dernière exagération dans ses *Idées républicaines d'un citoyen de Genève :*

« Il est vrai que les magistrats ne sont pas les maîtres du peuple ; ce sont les lois qui sont maîtresses ; mais le reste est absolument faux ; il l'est dans tous les États ; il l'est chez nous (à Genève). Nous avons le droit, quand nous sommes convoqués, de rejeter ou d'approuver les magistrats et les lois qu'on nous propose ; nous n'avons pas le droit de destituer les officiers de l'État *quand il nous plaît ;* ce droit serait le code de l'anarchie. Le roi de France lui-même, quand il a donné des provisions à un magistrat, ne peut le destituer qu'en lui faisant son procès. Le roi d'Angleterre ne peut ôter une pairie qu'il a donnée. L'empereur ne peut destituer *quand il lui plaît* un prince qu'il a créé. On ne destitue les magistrats amovibles qu'après le temps de leur exercice. Il n'est pas plus permis de casser un magistrat par caprice que d'emprisonner un citoyen par fantaisie. »

Voltaire a raison. Seulement l'exagération qu'il est juste de reprocher ici à Rousseau ne doit pas nous faire méconnaître l'importante vérité que l'auteur du *Contrat social* a voulu remettre en lumière, à savoir que le gouvernement n'est que le ministre du

souverain, et que les dépositaires de la puissance exécutive ne sont pas les maîtres du peuple, mais les officiers du peuple.

C'est encore la même idée que Rousseau a voulu exprimer, mais qu'il a exprimée avec la même exagération, en disant que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs, ou que l'institution du gouvernement n'est point un contrat. Il est très-vrai qu'il est *absurde et contradictoire* que le *souverain* se donne un *supérieur*, qu'il s'oblige à *obéir à un maître* et qu'il *aliène* ainsi son droit; mais est-il vrai que le peuple ne contracte aucun engagement envers les chefs qu'il institue? Rousseau soutient qu'il n'est question pour eux que d'obéir, et qu'en se chargeant des fonctions que l'État leur impose, ils ne font que remplir leur *devoir* de citoyens, sans avoir en aucune sorte le *droit* de disputer sur les conditions. C'est là une erreur : ceux qui acceptent du souverain un pouvoir dont ils ne sont nullement obligés de se charger, ne le font qu'à de certaines conditions que le souverain promet de respecter, et ils ne s'engagent ainsi envers le souverain qu'autant que celui-ci s'engage lui-même envers eux. Autrement nous retombons sous le régime du bon plaisir, qui, pas plus chez le peuple que chez un despote, ne saurait constituer un état légal. La théorie de Rousseau, prise à la lettre, serait, suivant l'expres-

sion de Voltaire, le *code de l'anarchie :* elle rendrait tout gouvernement impossible.

Une autre exagération, également relevée par Voltaire, est de prétendre que « à l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction de gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat, parce que, où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant. »

« Cette proposition du *Contrat social*, dit Voltaire (*ibid*), serait pernicieuse, si elle n'était d'une fausseté et d'une absurdité évidente. Lorsqu'en Angleterre le parlement est assemblé, nulle juridiction n'est suspendue ; et dans le plus petit État, si pendant l'assemblée il se commet un vol, un meurtre, le criminel est et doit être livré aux officiers de la justice. Autrement, une assemblée du peuple serait une invitation solennelle au crime. »

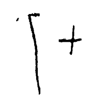
Que le peuple assemblé en corps souverain ait le droit de changer le gouvernement établi, cela est incontestable ; mais le gouvernement n'est pas suspendu par le fait même que le souverain est assemblé, tant que celui-ci n'en a pas institué un autre. Autrement, ou il n'y aurait plus de gouvernement du tout, ce qui serait contraire à l'ordre public, ou

le souverain prendrait lui-même le gouvernement en main, ce qui serait contraire à la doctrine.

Rousseau distingue bien le pouvoir exécutif, ou le gouvernement, du pouvoir législatif, exercé par le souverain (1), et il a raison de subordonner le premier au second; mais, à force de vouloir faire dépendre le premier du second, il va jusqu'à lui ôter sa force propre, ou même jusqu'à l'annihiler tout à fait, de telle sorte que la distinction qu'il avait lui-même établie finit par disparaître entièrement. C'est encore là certainement un des vices de sa théorie.

Je ne suivrai pas l'auteur du *Contrat social* dans les combinaisons mathématiques par lesquelles il cherche à expliquer les rapports du gouvernement avec le souverain d'une part, et avec les sujets de l'autre. Ces explications mathématiques ont l'inconvénient d'être moins claires que les choses mêmes qu'il s'agit d'expliquer, et elles ont un défaut plus grave, qui est le vice capital de ce livre : c'est de transformer la philosophie politique en une sorte de géométrie. Rousseau convient bien lui-même que *la précision géométrique n'a point lieu dans les quan-*

(1) « Si le souverain veut gouverner, ou si le magistrat veut donner des lois, ou si les sujets refusent d'obéir, le désordre succède à la règle, la force et la volonté n'agissent plus de concert, et l'État dissous tombe ainsi dans le despotisme ou dans l'anarchie. » (*Contrat social*, liv. III, chap. I.)



tités morales; mais il n'en est pas moins vrai que sa méthode, non-seulement dans la forme et par comparaison, mais au fond et en réalité, est beaucoup trop mathématique : il ne tient pas assez compte des conditions de la nature humaine, et, à cet égard, il aurait pu emprunter davantage à l'auteur de l'*Esprit des lois*, auquel il devait déjà beaucoup. Ce qu'il importait de constater, c'est l'idée qu'il se fait du gouvernement en général et de ses rapports avec le peuple, comme souverain et comme sujet; aussi, sautant par-dessus la traduction mathématique qu'il nous donne de ces rapports, pourrions-nous dire avec lui : « Sans nous embarrasser de cette multiplication de termes, contentons-nous de considérer le gouvernement comme un nouveau corps dans l'État, distinct du peuple et du souverain et intermédiaire entre l'un et l'autre. »

Nous savons ce qu'est pour Rousseau le gouvernement en général, et comment il conçoit en général ses rapports avec le souverain et avec le peuple; il nous faut examiner maintenant les *diverses formes* qu'il y distingue.

Pour bien comprendre la question que notre philosophe agite ici et la solution qu'il en donne, il ne faut pas perdre de vue le sens particulier qu'il attache au mot gouvernement. Ordinairement, lorsque l'on discute la question des diverses formes de gou-

vernement, comme l'a fait par exemple Montesquieu, il s'agit des diverses constitutions politiques qui règlent, non-seulement le pouvoir exécutif, mais les deux autres, le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire. Pour Rousseau, il ne s'agit que de la constitution du pouvoir exécutif; mais, comme le remarque M. Janet dans son *Histoire de la philosophie morale et politique* (t. II, p. 491), cette manière de traiter la question le conduit à des définitions contraires à toutes les habitudes de la langue politique.

Le principe d'après lequel Rousseau distingue les diverses espèces ou formes de gouvernement est celui du nombre des membres qui le composent. Ainsi le souverain peut, ou bien commettre le dépôt du gouvernement à tout le peuple, ou au moins à la plus grande partie du peuple, ou bien le resserrer entre les mains d'un petit nombre, ou bien enfin le concentrer dans les mains d'un magistrat unique; suivant ces différents cas, on aura ou la *démocratie*, ou l'*aristocratie*, ou la *monarchie*.

A ce compte, le gouvernement des États-Unis serait une *monarchie*, puisque le pouvoir exécutif appartient à *un* président; le gouvernement de Genève, comme de tous les autres cantons de la Suisse, où le pouvoir exécutif est entre les mains d'un conseil d'État, serait une *aristocratie;* et, depuis Athènes, qui n'en offrait d'ailleurs qu'une très-imparfaite

image, la *démocratie* aurait disparu du monde. Rousseau lui-même en convient : à prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques. Mais quel renversement des termes consacrés! Sans doute les définitions de nom sont, comme disent les logiciens, arbitraires; mais encore est-il bon de conserver aux mots leur acception ordinaire, si l'on ne veut courir le risque d'être mal compris et de jeter de nouvelles équivoques dans une science déjà si difficile.

Quoi qu'il en soit, il ne faut pas oublier le sens tout particulier que Rousseau donne ici à ces expressions *démocratie*, *aristocratie*, *monarchie*, si l'on ne veut se méprendre sur sa pensée.

C'est ainsi que l'on appliquerait mal à propos à la démocratie en général ce que Rousseau dit fort justement de la démocratie prise au sens particulier où il l'entend : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement (il serait encore plus vrai de dire qu'il n'aurait pas du tout besoin de gouvernement); un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » C'est là une erreur qui a été quelquefois commise.

C'est ainsi encore qu'il faut prendre le mot aristocratie dans le sens spécial qu'il y attache, pour pouvoir approuver sans restriction la préférence qu'il donne à cette espèce de gouvernement sur le gouvernement démocratique.

« Outre l'avantage de la distinction des deux pouvoirs, elle a celui du choix de ses membres ; car, dans le gouvernement populaire, tous les citoyens naissent magistrats, mais celui-ci les borne à un petit nombre, et ils ne le deviennent que par élection ; moyen par lequel la probité, les lumières, l'expérience et toutes les autres raisons de préférence et d'estime publique sont autant de nouveaux garants qu'on sera sagement gouverné. De plus, les assemblées se font plus commodément, les affaires se discutent mieux, s'expédient avec plus d'ordre et de diligence ; le crédit de l'État est mieux soutenu chez l'étranger par de vénérables sénateurs que par une multitude inconnue ou méprisée. En un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur. Il ne faut point multiplier en vain les ressorts, ni faire avec vingt mille hommes ce que cent hommes choisis peuvent faire encore mieux. »

Rousseau, d'ailleurs, ne s'est pas toujours montré fidèle à son nouveau dictionnaire : les réflexions que lui suggère la *monarchie* et qui sont empreintes de l'esprit républicain, s'appliquent plutôt au *gouvernement royal* proprement dit qu'au gouvernement

monarchique tel qu'il devrait l'entendre pour rester fidèle à sa définition. Il aurait dû remarquer que le gouvernement royal qui est ici l'objet de ses critiques n'est en général nullement conforme à sa définition du gouvernement monarchique, puisqu'il n'y a guère de roi qui soit exclusivement borné au pouvoir exécutif.

Il convient qu'à proprement parler il n'y a point de gouvernement simple : « Il faut, dit-il, qu'un chef unique ait des magistrats subalternes ; il faut qu'un gouvernement populaire ait un chef. » — Le gouvernement est *mixte*, quand il est divisé ; il est *tempéré*, quand il y a des magistrats intermédiaires, qui, laissant le gouvernement dans son entier, servent seulement à balancer les deux puissances et à maintenir leurs droits respectifs. Mais toutes ces définitions sont insuffisantes, précisément parce que Rousseau a exclusivement en vue le *pouvoir exécutif*.

C'est encore la constitution de ce pouvoir qu'il a en vue, lorsqu'il déclare que la question de savoir quel est le meilleur des gouvernements est une question insoluble comme indéterminée, ou qu'elle a autant de solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples, et qu'il en est de même de la question, si fort agitée par les politiques, de savoir lequel vaut le mieux d'un gouvernement simple ou d'un gouver-

nement mixte. On se tromperait donc étrangement si l'on appliquait à la constitution politique en général ce que Rousseau dit ici simplement par rapport au gouvernement, c'est-à-dire au pouvoir exécutif. Si on lui demandait quelle est, non plus la meilleure forme de gouvernement, mais la meilleure constitution politique, il ne répondrait plus que la question est insoluble comme indéterminée. Ici, au contraire, sa théorie est très-absolue et son idéal parfaitement déterminé. Pour lui, la meilleure constitution politique, ou, pour mieux dire, la seule bonne, la seule légitime, c'est celle ou le gouvernement, c'est-à-dire le *pouvoir exécutif*, reçoit du souverain, c'est-à-dire du peuple considéré comme *pouvoir législatif*, les ordres qu'il donne au peuple considéré comme sujet de la loi, que celui-ci s'impose à lui-même, en un mot, la constitution républicaine. « Tout gouvernement légitime, disait-il plus haut (liv. II, chap. VII), est républicain. » Et il ajoutait en note : « Je n'entends pas seulement par ce mot une aristocratie ou une démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale qui est la loi. Pour être légitime, il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit le ministre : alors la monarchie elle-même est république. »

Jusque-là la théorie de Rousseau est parfaitement acceptable, et elle répond à une idée juste autant

que neuve, que j'ai essayé de dégager : l'idée de la souveraineté du peuple.

Mais outre ce qu'il y a déjà d'erroné dans le principe de l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté, cette théorie a, dans son développement, deux grands défauts que j'ai relevés dans la dernière leçon et aujourd'hui même.

L'un de ces défauts, je l'ai signalé tout à l'heure, c'est d'enlever au pouvoir exécutif la consistance et l'indépendance dont il a besoin, et de compromettre par là la division des deux pouvoirs, si bien reconnue d'ailleurs par l'auteur du *Contrat social*.

L'autre défaut, que j'avais indiqué dans la dernière leçon, mais auquel je me trouve ramené par l'objet du livre qui nous a occupés aujourd'hui, parce que la question des *députés* ou *représentants* s'y trouve elle-même ramenée par le cours des idées (*comment se maintient l'autorité souveraine*, chap. XII), c'est de repousser le système de la *représentation :*

« La souveraineté, dit ici Rousseau (chap. XV, *Des députés ou représentants*), ne peut être représentée par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc, ni ne peuvent être ses représentants ; ils ne sont que ses commissaires ; ils

ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. »

Il est très-vrai que toute loi suppose en définitive le consentement de ceux qu'elle oblige; mais est-il nécessaire qu'elle soit toujours ratifiée par le peuple en personne ? Il est très-vrai que le peuple reste en définitive le vrai souverain, et que les deputés ne sont que ses commissaires; mais est-il vrai que la souveraineté ne puisse être représentée? Les raisons sur lesquelles Rousseau appuie son opinion sont trop abstraites. D'ailleurs son système est-il praticable dans les États modernes. « L'idée des représentants, dit-il, est moderne; elle nous vient du gouvernement féodal, de cet inique et absurde gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée et où le nom d'homme est un déshonneur. Dans les anciennes républiques, et même dans les monarchies, jamais le peuple n'eut de représentants; on ne connaissait pas ce mot-là. » Sans doute les anciennes républiques n'avaient pas de représentants, mais elles avaient des esclaves. « Quoi, s'écrie Rousseau à ce sujet, la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? » Et il répond : « Peut-être. Les deux excès se touchent. » Lisons tout ce passage :

« Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvé-

nients, et la société civile plus que tout le reste. Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité. Je n'entends point pour cela qu'il faille avoir des esclaves, ni que le droit d'esclavage soit légitime, puisque j'ai prouvé le contraire; je dis seulement les raisons pourquoi les peuples modernes qui se croient libres ont des représentants, et pourquoi les peuples anciens n'en avaient pas. Quoi qu'il en soit, à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre, il n'est plus. »

Voici les conclusions que Rousseau tire de là : « Tout bien examiné, je ne vois pas qu'il soit possible au souverain de conserver parmi nous l'exercice de ses droits, si la cité n'est très-petite. » Mais le moyen de faire que la cité reste toujours très-petite ! Ma conclusion est toute différente : c'est que, si les hommes veulent conserver, dans l'état civil, leur liberté et leurs droits, il faut qu'ils les gardent, autant que possible, par devers eux, et qu'ils les mettent le moins possible sous la direction de la volonté générale, représentée ou non.

En terminant son troisième livre, l'auteur du *Con-*

trat social recherche les moyens de prévenir les *usurpations du gouvernement ;* et ces moyens, il les trouve dans l'institution d'assemblées périodiques, s'ouvrant par deux propositions qu'on ne puisse jamais supprimer, et qui passent séparément par les suffrages.

La première, s'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement.

La seconde, s'il plaît au peuple de laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés.

Ces moyens peuvent être bons sans doute, et ils sont utilement pratiqués par les républiques de la confédération suisse et par la confédération elle-même dans les dispositions relatives à la révision de la constitution et dans la réélection périodique des conseils d'État et du conseil fédéral. Mais s'ils sont bons pour prévenir les usurpations du gouvernement sur le souverain, ils ne suffisent pas pour prévenir les *usurpations de l'État*, c'est-à-dire pour sauvegarder la *liberté humaine*, et c'est à quoi Rousseau ne paraît pas avoir assez songé. Vous verrez dans la prochaine leçon, par un éclatant exemple, jusqu'où il pousse le despotisme de la loi.

TRENTE ET UNIÈME LEÇON.

—

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE ET FIN).

Théorie de la RELIGION CIVILE : ce que Rousseau entend par cette religion, et comment il prétend en établir la légitimité. — Qu'il viole sur ce point le principe de la liberté de la pensée et de la conscience. — Opposer ici Kant à Rousseau, — et Rousseau à lui-même. — Qu'en général sur la question des rapports de l'Église ou de la Religion, et de l'État, les philosophes du XVIII[e] siècle (ceux du moins que nous avons étudiés jusqu'ici) n'ont pas su démêler les vrais principes ; — conséquences pratiques de leurs erreurs sur ce point : la _constitution civile du clergé_ (1790) et le _culte de l'Être suprême_ (1794). — _Revendication de l'_ÉGALITÉ : comment Rousseau complète par là les théories de Montesquieu et de Voltaire, mais en sacrifiant beaucoup trop la liberté à l'égalité. — De l'influence de Rousseau sur la Révolution française : qu'elle ne s'est pas exercée seulement sur la Convention, mais aussi sur les premiers actes de la Révolution.

Nous n'avons plus qu'un point particulier à examiner dans le *Contrat social:* la théorie de Rousseau sur les rapports de la religion et de l'État, ou sa doctrine sur la *religion civile;* mais ce point est

d'une extrême importance, parce qu'il montre, par un nouvel et plus éclatant exemple, quelle fausse idée notre auteur se faisait des droits de l'État d'une part, et de ceux de la personne humaine de l'autre, et parce que son erreur à ce sujet, quelque monstrueuse qu'elle fût, n'est pas restée dans le domaine de la pure spéculation, mais a porté ses fruits dans la pratique.

Suivant l'auteur du *Contrat social*, « il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni fidèle sujet. »

Rousseau fait dépendre ici les devoirs du citoyen de certains dogmes religieux : la croyance à la Providence et à la vie future ; mais eût-il raison en principe sur ce point controversé, ce n'est pas à l'État qu'il appartient de trancher une telle question et de fixer les articles d'une profession de foi quelconque : il porterait ainsi atteinte au droit imprescriptible de la libre pensée, et il empiéterait sur le domaine sacré et inviolable de la conscience.

Notre auteur convient bien que « le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets *ne passe point les bornes de l'utilité publique ;* » mais il oublie une restriction essentielle, sans laquelle ce principe

même peut servir à justifier toutes les tyrannies : celle des droits imprescriptibles de la personne humaine, au premier rang desquels il faut placer la liberté de la pensée. — « Les sujets, dit-il, en s'appuyant sur son principe, ne doivent compte au souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. » Les sujets, dirai-je à mon tour en m'appuyant sur le principe sacré de la liberté de la pensée et de la conscience, ne doivent compte au souverain d'aucune de leurs opinions; ils ne lui doivent compte que de leurs actes, et encore de ceux de leurs actes qui sont du ressort de l'état civil.

« Il importe bien à l'État, ajoute-t-il, que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers lui. Chacun peut avoir, au surplus, telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître; car, comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir, ce n'est point son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci. » Mais s'il importe en effet à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs, la religion, de quelque

16.

façon qu'on l'entende, étant une *affaire de conscience*, n'est jamais de la compétence du souverain, et il n'a pas le droit d'en fixer et d'en imposer les dogmes. Ce n'est pas seulement des opinions réservées par Rousseau, c'est de toutes les opinions religieuses en général qu'il est vrai de dire qu'il n'appartient pas au souverain d'en connaître. Non seulement il n'a pas de compétence dans l'autre monde, mais il n'en a point, ici-bas, dans la conscience de chacun de nous : nos opinions ne regardent que nous ; pour employer l'expression même de Rousseau, ce n'est point là son affaire. Si l'on accorde à l'auteur du *Contrat social* que les sujets doivent compte au souverain de certaines de leurs opinions, pourquoi l'État n'aurait-il pas le droit de m'imposer ses dogmes, non-seulement sur les points qu'il vous convient, à vous philosophe, de déclarer essentiels (la Providence et l'immortalité de l'âme), mais sur tel ou tel autre qui ne le seraient pas moins à ses yeux (comme la divinité de Jésus-Christ ou la présence réelle) ? La distinction que vous établissez entre les dogmes qui se rapportent à la morale, et ceux qui lui sont étrangers, dépend elle-même de l'opinion ; et si les autres citoyens ne l'admettent pas avec vous, si ce que vous appelez le *vrai théisme* ne leur paraît pas un frein suffisant, s'ils croient que l'*utilité publique* exige une autre religion, la religion catho-

lique par exemple, l'État n'a-t-il pas le droit de nous l'imposer au nom de cette utilité publique qu'il invoque aussi à son tour? Vous retrancherez-vous derrière le droit de votre conscience? c'est précisément ce droit que je revendique contre votre religion civile. Cette religion, je puis très-bien l'adopter dans mon for intérieur; je n'admets pas que vous ayez le droit de me l'imposer, et de m'en dicter les articles, si simples, si vrais et si importants qu'ils puissent être.

Toute religion d'État, d'ailleurs, comme toute loi civile, doit avoir une sanction civile. Or, savez-vous quelle sanction l'auteur du *Contrat social* donne à sa religion civile? Le *bannissement* et la *mort*. Écoutez ses paroles :

« Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. »

Il est triste de voir un philosophe nous ramener ainsi par une voie détournée, aux maximes de l'inquisition. Pour s'expliquer une telle inconséquence, il faut se rappeler que Rousseau avait sucé dans son

berceau quelque chose de l'intolérance de Calvin. A l'auteur du *Contrat social* opposons ici l'auteur de la *Critique de la raison pure;* ce sera opposer au *despotisme civil*, dont le premier s'est fait si malencontreusement l'organe, la *liberté philosophique*, dont le second a si heureusement revendiqué les droits.

« A cette liberté, dit admirablement Kant, se rattache celle de soumettre au jugement public, sans être pour cela réputé un citoyen turbulent et dangereux, les difficultés et les doutes qu'on n'a pu résoudre soi-même. Cette liberté a son principe dans le droit primitif de la raison humaine, laquelle ne connaît d'autre tribunal que la raison commune où chacun a sa voix, et comme c'est de cette raison commune que doivent venir toutes les améliorations dont notre état est susceptible, un tel droit est sacré et doit être respecté. Aussi est-il très-peu sensé de proclamer dangereuses certaines assertions hasardées ou certaines attaques inconsidérées contre des choses qui ont déjà pour elles l'assentiment de la plus grande et de la meilleure partie du public, car c'est leur donner une importance qu'elles ne devraient pas avoir. Quand j'entends dire qu'un esprit peu commun a renversé par ses arguments la liberté de la volonté humaine, l'espérance d'une vie future et l'existence de Dieu, je suis curieux de lire son livre, et j'attends de son talent qu'il étende mes idées. Je suis parfaitement certain d'avance qu'il n'aura rien détruit de tout cela... Qu'y a-t-il donc à faire, surtout par rapport au danger qui semble menacer le

bien commun? Rien de plus naturel, rien de plus juste que le parti que vous avez à prendre. Laissez faire ces gens-là; s'ils montrent du talent, une investigation neuve et profonde, en un mot de la raison, la raison y gagnera toujours. Si vous employez d'autres moyens que ceux d'une raison libre, si vous criez à la trahison, si, comme pour éteindre un incendie, vous appelez au secours le public qui n'entend rien à de si subtils travaux, vous vous rendez ridicules. Car il n'est nullement question de savoir ce qui est ici avantageux ou nuisible au bien commun, mais seulement jusqu'où la raison peut s'avancer dans la spéculation, indépendamment de tout intérêt... Il est tout à fait absurde de demander à la raison des lumières, et de lui prescrire d'avance le parti qu'elle doit prendre. D'ailleurs la raison est assez bien réprimée et retenue dans ses limites par la raison même; vous n'avez pas besoin d'appeler la garde pour opposer la force publique au parti dont la prédominance vous semble dangereuse. Dans cette dialectique, il n'y a pas de victoire dont vous ayez sujet de vous alarmer » (1).

Voilà le seul langage que doit tenir un vrai philosophe et que l'on aimerait à retrouver dans Rousseau. Lui-même, dans le même livre où il a consigné les tristes lignes que j'ai citées tout à l'heure, s'élève avec force contre l'intolérance théologique,

(1) L'admirable passage qu'on vient de lire est textuellement traduit de la *Critique de la raison pure* (*Méthodologie*, chap. I, 2e section); j'ai seulement interverti l'ordre des paragraphes dans l'intérêt du fragment que je voulais citer.

présente à ce sujet d'excellentes réflexions, et, par exemple, sur l'article du mariage civil, remonte admirablement cette fois aux vrais principes, aux principes qui doivent servir de règles à la société moderne, mais que, malgré le grand exemple donné par la révolution française, après la révolution d'Angleterre, beaucoup de peuples n'ont pas encore adoptés dans leurs codes.

« Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil. Le mariage, par exemple, étant un contrat civil, a des effets civils, sans lesquels il est même impossible que la société subsiste. Supposons donc qu'un clergé vienne à bout de s'attribuer à lui seul le droit de passer cet acte, droit qu'il doit nécessairement usurper dans toute religion intolérante; alors n'est-il pas clair qu'en faisant valoir à propos l'autorité de l'Église, il rendra vaine celle du prince, qui n'aura plus de sujets que ceux que le clergé voudra bien lui donner? Maître de marier ou de ne pas marier les gens, selon qu'ils auront ou n'auront pas telle ou telle doctrine, selon qu'ils admettront ou rejetteront tel ou tel formulaire, selon qu'ils lui seront plus ou moins dévoués, en se conduisant prudemment et tenant ferme, n'est-il pas clair qu'il disposera seul des héritages, des charges, des citoyens, de l'État même, qui ne saurait subsister, n'étant plus composé que de bâtards? Mais, dira-t-on, on appellera comme d'abus, on ajournera, décrétera, saisira le temporel. Quelle pitié! Le clergé, pour peu qu'il ait, je ne dis pas de courage, mais de bon sens, laissera faire

et ira son train; il laissera tranquillement appeler, ajourner, décréter, saisir, et finira par rester le maître. Ce n'est pas, ce me semble, un grand sacrifice d'abandonner une partie, quand on est sûr de s'emparer du tout. »

Comment l'homme qui a écrit ces lignes a-t-il pu faire de l'établissement d'une *religion civile* une des lois de l'État et appeler contre les dissidents le bannissement et la mort? Comment n'a-t-il pas vu qu'il retombait lui-même dans l'intolérance qu'il réprouvait si énergiquement? Il voudrait que l'on chassât de l'État — ce qui est, au reste, une autre sorte d'intolérance — quiconque ose dire : *Hors de l'Eglise point de salut;* et lui-même reprend cette maxime pour son propre compte! Philosophique ou théologique, l'intolérance est toujours l'intolérance; je dirai même que la première est encore plus odieuse que la seconde, car elle est une révoltante inconséquence, et elle n'a pas d'excuse.

Il faut le reconnaître, d'ailleurs, sur la question des rapports de l'Eglise ou plus généralement de la religion et de l'État, bien que tous les philosophes du XVIIIe siècle aient servi en définitive la cause de la tolérance et de la liberté, aucun de ceux que nous avons étudiés jusqu'ici n'a su démêler avec netteté et tracer d'une main ferme les véritables principes, tant il est difficile à l'esprit humain

d'arriver à dégager les principes même les plus simples et les plus évidents! Nul sans doute, parmi les philosophes du XVIII[e] siècle, n'a poussé l'inconséquence et l'absurdité aussi loin que Rousseau, sauf peut-être celui dont ce dernier s'est fait le commentateur, l'abbé de Saint-Pierre, qui, vous vous le rappelez, d'une part, demandait que le gouvernement défendît la discussion des questions religieuses, et, d'autre part, appelait, lui aussi, les rigueurs du bras séculier contre quiconque rejetait le dogme de l'immortalité de l'âme (1). Mais Montesquieu et Voltaire lui-même, vous l'avez vu, ont fait ici fausse route. Montesquieu ne déclare-t-il pas que, « lorsque l'Etat est satisfait de la religion établie, c'est une très-bonne loi civile de ne pas souffrir l'établissement d'une autre (2)? » Il a pourtant très-fortement condamné l'emploi des *lois pénales* en matière de religion (3). Quant à Voltaire, n'avons-nous pas vu ce grand défenseur de la liberté des opinions poser en principe que le prince ou l'État doit être le maître absolu de tous les règlements ecclésiastiques (4)? Ce n'est pas lui du moins qui aurait demandé l'institution d'une *religion civile* et surtout

(1) Voy. tome I[er], *Cinquième leçon*, p. 71.
(2) *Ibid.*, *Onzième leçon*, p. 194.
(3) *Ibid.*, p. 191-192.
(4) *Ibid.*, *Quinzième leçon*, p. 300.

le bannissement et la peine de mort contre ceux qui s'écarteraient des dogmes de cette religion; je suis même étonné que, dans ses *Idées républicaines*, où il attaque si vivement certaines idées du *Contrat social*, il ait négligé de censurer celle-ci, qui lui donnait un si beau jeu.

Ces erreurs ou ces déviations aux principes eurent leurs conséquences pratiques. C'est l'idée de Voltaire que réalisèrent les législateurs de la *Constituante* en établissant la *constitution civile du clergé* (1790), qui embarrassa si malencontreusement la marche de la Révolution dès ses débuts; et ce fut certainement l'idée de Rousseau touchant la *religion civile*, qui engendra le décret rendu le 18 floréal an II (7 mars 1794) par la Convention nationale, sur le rapport de Robespierre, parlant au nom du comité de salut public: *Le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme* (art. 1er). On raconte que, pour mieux s'inspirer de l'esprit de Rousseau, Robespierre alla écrire son rapport sous les ombrages de Montmorency. C'était certainement sa pensée qu'il reproduisait quand il déclarait qu'il ne s'agissait pas de faire le procès à aucune opinion philosophique, mais de considérer seulement l'athéisme comme antinational. De ce principe général emprunté au *Contrat social*, passant à l'application qu'il lui convenait d'en faire

dans les circonstances présentes, Robespierre ajoutait qu'il fallait envisager cette doctrine comme liée à un système de conspiration contre la République, et il tonnait contre les opinions matérialistes de ceux qu'il enveloppait dans ce système et qu'il avait à ce titre poussés à l'échafaud, depuis Guadet, Vergniaud et Gensonné jusqu'à Danton et à Hébert. Ceci n'est plus sans doute du Rousseau, c'est du pur Robespierre; mais c'est toujours à Rousseau que Robespierre emprunte l'argument qu'il emploie ici contre ceux qui avaient professé des opinions philosophiques différentes des siennes. A la vérité, le décret proposé à la Convention et voté par cette assemblée n'édictait aucune peine contre les dissidents; mais à quoi bon, lorsque le matérialisme était assimilé à un système de conspiration contre la République et que la hache de la Terreur continuait d'être suspendue sur toutes les têtes? Il y avait d'ailleurs, il ne faut pas l'oublier, un article (l'article XIII) qui, en cas de troubles dont un culte quelconque serait l'occasion ou le motif, menaçait de la rigueur des lois ceux qui les exciteraient par des prédications fanatiques ou par des *insinuations contre-révolutionnaires*. Cela n'était-il pas déjà assez effrayant?

Mais revenons à Rousseau. La théorie que nous venons d'examiner montre combien, dans certains cas, il faisait bon marché des droits de l'individu, et

confirme la critique que nous avons faite de sa doctrine politique. Il part bien du principe de la liberté, mais pour l'absorber aussitôt dans l'État, qu'il façonne beaucoup trop sur le modèle de la cité antique. Mais, s'il a le tort de sacrifier la liberté et les droits de l'individu à l'État, en revanche nul, au XVIIIe siècle, n'a plus fortement revendiqué le principe de l'*égalité naturelle et politique*. Ce principe est, avec celui de la *souveraineté du peuple*, dont il est d'ailleurs inséparable, la grande idée de Rousseau. Son vrai rôle dans la philosophie politique du XVIIIe siècle a été de s'en faire l'organe et de compléter par là les théories de Montesquieu et de Voltaire. Il est donc nécessaire qu'avant de quitter l'auteur du *Contrat social*, nous nous arrêtions un moment sur ce point, qui s'est trouvé mêlé à tout ce que nous avons dit jusqu'ici, mais qu'il importe de faire ressortir.

A voir les sociétés telles qu'elles étaient partout organisées au XVIIIe siècle, on ne se serait guère douté que les hommes sont *naturellement égaux*, c'est-à-dire que leur titre d'homme leur donne à tous les mêmes droits naturels. On ne trouvait partout que distinctions et priviléges contraires au droit. Ce n'était donc pas alors un lieu commun et un médiocre service que de revendiquer l'égalité avec la liberté dont elle est la conséquence naturelle : si

les hommes naissent libres, ils naissent égaux en droits; car la liberté est la même pour tous. Transportez-les maintenant dans l'état civil, une société civile étant, comme l'a si bien montré Rousseau, une association d'hommes libres, ils y apportent tous les mêmes droits. Il suit de là que non-seulement ils doivent être tous égaux devant la loi (*égalité civile*), mais que nul, à moins d'incapacité notoire ou de déchéance méritée, ne doit être exclu des droits politiques, en particulier du droit de suffrage (*égalité politique*) : c'est du suffrage universel que résulte la volonté générale, et c'est la volonté générale qui constitue la souveraineté du peuple. Voilà les principes vrais que Rousseau a eu le mérite de mettre en lumière à une époque où ils étaient étouffés par toutes les constitutions politiques. J'ai dit qu'il avait complété par là les théories de Montesquieu et de Voltaire. L'auteur de l'*Esprit des lois* avait bien reconnu que « tous les citoyens doivent avoir droit de donner leur voix pour choisir *leurs représentants* (excepté, ajoutait-il d'une manière trop équivoque, ceux qui sont dans un tel état de bassesse, qu'ils sont réputés n'avoir point de volonté propre) »; mais au lieu de déduire l'égalité de la liberté, il appuyait la liberté sur l'inégalité : la constitution politique qui paraît être son idéal est une constitution *aristocratique*. Quant à Voltaire, nous

avons vu qu'il ne voulait pas qu'on accordât le droit de suffrage à ceux qui n'ont point de propriété sur le sol de la république, ce qui est contraire au principe de l'égalité naturelle et politique en général, à plus forte raison de l'égalité républicaine. C'est Rousseau qui est, au XVIIIe siècle, le véritable représentant de ce principe.

On peut même dire qu'il l'a exagéré, comme il a fait toutes choses, en confondant mal à propos l'égalité *sociale* avec l'égalité *civile* ou *politique*. Si Montesquieu sacrifie beaucoup trop l'égalité à la liberté, Rousseau, de son côté, sacrifie beaucoup trop la liberté à l'égalité, tandis que le problème politique consiste à concilier ces deux termes, dont l'harmonie est sans doute difficile à établir, surtout dans les grands États, mais qui n'ont rien de contradictoire en soi. Voyez, par exemple, ce qu'il dit de l'égalité (liv. II, chap. XI) :

« A l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que quant à la *puissance*, elle soit au-dessous de toute violence, et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois, et quant à la *richesse* que nul citoyen ne soit assez opulent pour pouvoir en acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre... Cette égalité, disent-ils, est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique. Mais si l'abus est inévitable, s'ensuit-il qu'il

ne faille pas au moins le régler? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir. »

L'auteur du *Contrat social* attribue ici à la législation un rôle qui n'est compatible ni avec la liberté individuelle, ni avec les principes de l'économie politique. Qu'elle fasse tout ce qui est en son pouvoir pour que chacun ait le nécessaire, à la bonne heure; mais qu'elle ne prétende pas *régler* la part de chacun: cela serait contraire à la fois aux droits de l'individu et aux intérêts de la société. L'égalité civile et l'égalité politique sont du ressort de la loi; l'égalité sociale n'en dépend qu'indirectement. Voilà ce que Rousseau n'a pas assez bien discerné.

Malgré cette exagération, qui tient elle-même à l'idée exagérée qu'il se formait de l'État, il faut reconnaître qu'en se faisant le représentant du principe de l'égalité civile et politique, c'est-à-dire en somme de l'égalité naturelle dans l'état civil, Rousseau a été l'un des apôtres de la démocratie moderne. C'est lui qui a fourni à la sublime devise de la Révolution française son second terme : *Égalité.*

Ceci m'amène à dire quelques mots, en terminant, de l'influence qu'il a eue en général sur la Révolution française. Cette influence a été immense: elle l'a en quelque sorte pénétrée tout entière. On

peut dire sans exagération que le citoyen de Genève a été l'âme de cette grande révolution.

On s'est plu souvent à le représenter comme ayant exercé son influence sur la Convention, tandis que la Constituante aurait suivi celle de Montesquieu, et l'on a ainsi appliqué à ces deux assemblées l'antithèse de l'auteur de l'*Esprit des lois* et de celui du *Contrat social*, comme s'ils avaient été successivement les deux maîtres et pour ainsi dire les deux génies, le bon et le mauvais, de la Révolution. Mais, comme l'a très-bien montré M. Janet dans son *Histoire de la philosophie morale et politique* (t. II, p. 504 et suiv.), ce partage n'est nullement exact. L'influence de Rousseau s'est exercée sur la Révolution dès son début, et c'est cette influence, bien plus que celle de Montesquieu, qui lui a imprimé son cachet à la fois philosophique et démocratique. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter les yeux sur les discours qui furent prononcés dans la Constituante : ils ne sont pas moins pleins que ceux de la Convention de l'esprit et du langage de Rousseau; mais, ce qui est plus décisif encore que ces discours, ce sont les actes mêmes par lesquels débuta la Révolution.

Le premier de ces actes fut de substituer le vote par tête au vote par état (*Serment du jeu de paume*). Or est-ce de la théorie de Montesquieu ou de celle de Rousseau que procède ce premier acte? Il est

évidemment en contradiction avec la théorie de l'*Esprit des lois*, qui, dans la monarchie, fait de la noblesse un corps intermédiaire entre le roi et le peuple, et lui attribue en conséquence une représentation distincte de celle du reste de la nation. Il est, au contraire, tout à fait conforme à la doctrine du *Contrat social.* J'ai cité plus haut ces paroles : « Il importe, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État, et que *chaque citoyen n'opine que d'après lui.* » Le serment du jeu de paume est la traduction en fait de cette pensée de Rousseau.

L'abolition des derniers vestiges du régime féodal dans la *nuit du 4 août* est encore un acte qui ne s'accorde guère avec la théorie de Montesquieu, pour qui le corps des nobles doit jouir de prérogatives héréditaires; elle est, au contraire, entièrement conforme à celle de Rousseau, qui respire et inspire à un si haut degré l'esprit d'égalité.

Enfin, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* est la mise en pratique du principe même du *Contrat social:* c'est, comme le dit M. Janet (p. 508), « le contrat passé entre tous les membres de la communauté, selon les idées de Rousseau. » A la vérité, cette déclaration rectifie sur quelques points les théories de ce philosophe : elle réserve beaucoup mieux qu'il ne l'avait fait les *droits de l'homme*, et,

dans la rédaction de ces droits, elle ne s'inspire pas moins des idées de Montesquieu et de Voltaire que de celles de Rousseau; mais il faut bien reconnaître avec M. Janet que l'acte même de la déclaration n'est autre chose que la réalisation de l'idée fondamentale du *Contrat social.*

L'influence de Rousseau s'est ainsi exercée sur les actes mêmes qui ont inauguré et en quelque sorte constitué la Révolution. M. Villemain lui-même l'a reconnu : « Depuis la déclaration des droits de l'homme jusqu'à la Constitution de 1793, il n'est aucun grand acte de cette époque où vous ne trouviez l'influence bien ou mal comprise de Rousseau... Rousseau fut, à quelques égards, la Bible de ce temps (1). » Il n'est donc pas exact de faire dater cette influence de la Convention.

Mais si, avant d'être le maître de la Convention, Rousseau avait été celui de la Constituante, il faut reconnaître que l'esprit républicain du *citoyen de Genève* a contribué, les circonstances aidant, à pousser la Révolution vers la république, et que l'assemblée chargée d'organiser cette forme de gouvernement a dû naturellement reconnaître pour son maître l'auteur du *Contrat social.*

J'ajoute que les théories de ce livre, de plus en plus étroitement suivies, eurent souvent un effet

(1) *Tableau de la littérature au XVIIIe siècle*, 23e leçon.

fâcheux sur l'esprit des membres de la Convention et sur la politique de cette assemblée. J'ai déjà eu occasion d'en signaler un exemple frappant dans l'institution du *Culte de l'Être suprême* adoptée par la Convention sur la proposition de Robespierre. Il serait aisé de multiplier les exemples de ce genre.

On a fait remarquer, entre autres, que cette définition du droit de propriété qui figurait dans la nouvelle *déclaration des droits* proposée à la Convention par Robespierre : « le droit de jouir de la portion de biens que nous garantit la loi », procédait de la théorie de Rousseau sur le droit de propriété dans l'état civil. Cela est juste, mais il serait juste aussi d'ajouter que, sur la question de l'origine du droit de propriété, Montesquieu ne s'est pas moins trompé que Rousseau, et Bossuet moins que Montesquieu. Voici, par exemple, ce que dit à ce sujet celui qu'on a nommé le dernier des Pères de l'Eglise : « Otez le gouvernement, la terre et tous ses biens sont aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière... Selon ce droit primitif de la nature, nul n'a de droit particulier sur quoi que ce soit, et tout est ici propre à tous... Du gouvernement est né le droit de propriété, et en général *tout droit vient de l'autorité publique*. » Vous voyez par là qu'il ne faut pas trop se presser de faire retomber sur Rousseau tout seul la responsabilité de certaines erreurs qu'avaient

professées avant lui d'autres écrivains qu'on ne songe pas à blâmer. Je ne fais point d'ailleurs difficulté de reconnaître que, comme c'est surtout lui qu'a suivi la Convention, il n'a pas toujours été un guide suffisamment sûr.

Mais, tout en faisant cette concession, je repousse comme souverainement inique l'accusation qui fait de Rousseau le théoricien du régime de la *Terreur.* Il admet bien (*Contrat social*, liv. IV, chap. VI) la nécessité de la dictature dans certaines circonstances extraordinaires, « quand il s'agit du salut de la patrie »; mais à la condition qu'on en fixe la durée à un *terme très-court qui jamais ne puisse être prolongé :* « Dans les crises qui la font établir, dit-il, l'État est bientôt détruit ou sauvé; et, passé le besoin pressant, la dictature devient tyrannique ou vaine » Vous avez vu d'ailleurs avec quelle force et quelle éloquence il flétrit cette doctrine qui, au nom du principe du salut public, prétend justifier la violation des lois de la justice et de l'humanité (1). Mais ce ne sont pas seulement ces sortes d'attentats qui l'indignent; le pouvoir arbitraire lui fait horreur par lui-même. Nul ne l'a jamais mieux caractérisé et plus énergiquement repoussé : « Quand les hommes sentiront-ils, s'écrie-t-il dans ses *Lettres de la Montagne* (liv. VI), qu'il n'y a point de désordre aussi

(1) Voy. plus haut.

funeste que le pouvoir arbitraire avec lequel ils pensent y remédier? Ce pouvoir est lui-même le pire de tous les désordres : employer un tel moyen pour les prévenir, c'est tuer les gens afin qu'ils n'aient pas la fièvre. »

Si donc l'influence de Rousseau sur la Révolution n'a pas toujours été bonne; si elle a concouru pour sa part à égarer les esprits dans de fausses voies; si, comme le disait Benjamin Constant (1), avec beaucoup d'exagération d'ailleurs, il n'y a pas de système de servitude qui ait consacré des erreurs plus funestes que la métaphysique du *Contrat social;* on ne trouverait pas au moins dans cette métaphysique la justification de cette politique d'abattoir qui a souillé la Révolution française et a rendu possible la résurrection du césarisme dans la France du XIXe siècle (2). Il faudrait, en outre, avoir soin de distinguer la bonne influence de la mauvaise, au lieu de confondre le bien avec le mal (3). Je crois que l'on peut

(1) *Cours de politique constitutionnelle*, t. I, p. 329.

(2) Le jugement que je porte ici, en passant, sur le régime de la Terreur, ne semblait pas avoir besoin de démonstration ; c'est pourtant un point qu'il était nécessaire de mettre en lumière, et c'est ce que M. Edgar Quinet vient de faire avec une force et un éclat admirables dans son livre sur *la Révolution*.

(3) Que dire des attaques récemment dirigées par M. de Lamartine (*Cours familier de littérature*) contre Rousseau et le *Contrat social?*... Le mieux est de n'en rien dire.

dire de Rousseau comme de la Révolution française elle-même : le mauvais a passé ou passera, le bon seul subsistera, et les peuples lui en devront une reconnaissance éternelle.

TRENTE-DEUXIÈME LEÇON.

DIDEROT.

L'HOMME : SA VIE.

Lieu et date de sa naissance. — Sa famille. — Ses études chez les jésuites. — Placé d'abord chez un procureur, il le quitte pour suivre sa vocation. — Il accepte une place de précepteur, mais il y renonce au bout de trois mois. — Sa misère. — Son mariage. — Ses premières publications. — Son emprisonnement au château de Vincennes. — Influence de Diderot sur Rousseau. — Brouille des deux amis. — Diderot fonde l'*Encyclopédie*. — Persécutions dirigées contre cette œuvre. — D'Alembert se retire ; Diderot reste seul chargé de l'entreprise. — Vilaine conduite du libraire Le Breton ; indignation de Diderot. — Nouvelles persécutions. — Lettre et mémoire de Voltaire pour engager Diderot à quitter la France et à poursuivre son œuvre à l'étranger ; réponse de Diderot. — Achèvement de l'*Encyclopédie*.

Nous avons terminé l'étude des écrivains français que l'on peut appeler, dans l'ordre des idées morales et politiques, les génies dominateurs du XVIIIe siècle. Ce sont eux qui ont surtout imprimé aux esprits ce mouvement qui a eu pour effet la Révolution fran-

çaise; et, dans ce mouvement, comme s'ils s'étaient distribué les rôles, chacun d'eux représente plus particulièrement quelqu'une des grandes idées qui depuis, grâce à eux, ont fait leur chemin dans le monde. Mais, à côté de ces écrivains, il en est d'autres qui ont eu aussi leur part dans ce mouvement d'idées, et que nous ne devons pas omettre dans notre étude, bien que, dans la sphère qui nous occupe, ils n'aient pas montré le même génie et n'aient pas exercé une influence aussi considérable et aussi bien déterminée. Au premier rang, dans cette seconde classe d'écrivains, il faut placer Diderot et d'Alembert. Si, en matière d'idées morales et politiques, ils n'ont pas laissé dans le XVIIIe siècle, comme les Montesquieu, les Voltaire et les Rousseau, de ces traces lumineuses qui, bien que mêlées de fumée, brillent et nous éclairent encore aujourd'hui, ils n'en sont pas moins de très-grands représentants de l'esprit du XVIIIe siècle, et ils n'en ont pas moins eu une très-puissante action sur leur époque par les voies qu'ils ont ouvertes ou élargies, par la lutte qu'ils ont soutenue, au nom de la raison et de l'humanité, contre la superstition et le fanatisme, et, dans cette lutte même, par cette vaste machine de guerre qui s'est appelée l'*Encyclopédie*, et à laquelle ils ont attaché leur nom. Ils méritent donc une place dans notre histoire.

Je commencerai par Diderot, dont, suivant la méthode que j'ai adoptée, je résumerai la vie et peindrai le caractère avant de passer à l'examen de ses idées.

La vie de Diderot a été racontée avec beaucoup de sincérité et de simplicité par sa fille, madame de Vandeul. Je viens de lire telle notice dont l'auteur n'a fait que délayer le récit de madame de Vandeul, en lui ôtant sa grâce et son charme; il eût beaucoup mieux valu transcrire ce récit tout entier. Pour moi, si je ne puis vous le lire ici tout au long, je veux au moins illustrer le résumé que je vais vous en donner par quelques extraits textuels qu'aucune analyse ne saurait remplacer. Je me réserve, d'ailleurs, de le compléter, quand il y aura lieu, par ce que nous pouvons tirer d'autres sources, et d'y joindre les réflexions dont je croirai utile de l'accompagner.

Denis Diderot est né à Langres, en Champagne, au mois d'octobre 1713, un an seulement avant Rousseau, sur les débuts duquel il eut, vous l'avez vu, une certaine influence. Sa famille, comme celle de Rousseau, appartenait à la bourgeoisie industrielle et commerçante : son père était coutelier; c'est le métier qu'avaient exercé ses ancêtres depuis deux cents ans.

Comme Voltaire, Diderot fit ses études chez les jésuites. On le destinait à l'état ecclésiastique : un

de ses oncles devait lui résigner son canonicat ; on l'envoya donc aux jésuites de la ville, et à l'âge de douze ans, le futur fondateur de l'*Encyclopédie* fut tonsuré. Sa tonsure n'en fit pas un écolier moins pétulant ou plus exact. Fatigué des remontrances de ses régents, il quitta un beau jour ses études pour apprendre l'état de son père et de ses ancêtres ; mais ne se sentant pas propre à ce métier (« il gâtait tout ce qu'il touchait de canifs, de couteaux ou d'autres instruments (1) »), il reprit bientôt ses livres et retourna au collége. « J'aime mieux l'impatience que l'ennui, » dit-il à son père ; et il continua ses classes sans autre interruption.

Il était un élève trop brillant pour que ses maîtres ne songeassent pas à se l'approprier. « Ils le déterminèrent à quitter la maison paternelle et à s'éloigner avec un jésuite auquel il était attaché. » Son père, averti de ce projet d'évasion, empêcha le jeune Diderot de le mettre à exécution ; mais, ne voulant pas contrarier ses désirs, il le conduisit lui-même à Paris et le fit entrer au collége d'Harcourt.

Il ne paraît pas que les jésuites eurent le don d'entretenir en lui le goût de leur profession, ni même celui de l'état ecclésiastique, puisque, aus-

(1) Toutes les phrases que je mets entre guillemets sont textuellement tirées des *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot*, par madame de Vandeul.

sitôt ses études finies, nous le voyons entrer chez un procureur pour y étudier les lois. Mais la jurisprudence n'avait guère plus d'attraits pour lui que la théologie.

« Tout le temps qu'il pouvait dérober à son patron, raconte madame de Vandeul, était employé à apprendre le latin et le grec qu'il croyait ne pas savoir assez, les mathématiques qu'il a toujours aimées avec fureur, l'italien, l'anglais, etc. ; enfin, il se livra tellement à son goût pour les lettres que M. Clément de Ris (c'était le nom de son patron, compatriote et ami de son père) crut devoir prévenir son ami du mauvais emploi que son fils faisait de son temps. Mon grand-père chargea alors M. Clément de proposer un état à son fils, de le déterminer à faire un choix prompt, et de l'engager à être médecin, procureur ou avocat. Mon père demanda du temps pour y songer; on lui en accorda. Au bout de quelques mois, les propositions furent renouvelées; alors il dit que l'état de médecin ne lui plaisait pas, qu'il ne voulait tuer personne; que celui de procureur était trop difficile à remplir délicatement; qu'il choisirait volontiers la profession d'avocat, mais qu'il avait une répugnance invincible à s'occuper toute la vie des affaires d'autrui. Mais, lui dit M. Clément, que voulez-vous donc être? — Ma foi, rien, mais rien du tout. J'aime l'étude; je suis fort heureux, fort content; je ne demande pas autre chose. »

Cette réponse n'était pas de nature à satisfaire le brave coutelier de Langres : il somma son fils de

prendre un état ou de revenir à la maison; et pour le forcer à obéir, il lui retira sa pension. Mais Diderot, poussé par son génie et espérant d'ailleurs fléchir la sévérité de son père, ne tint nul compte des ordres qui lui étaient donnés ; et, quittant son procureur, il prit un cabinet garni, où, sans souci de l'avenir, il se livra à l'étude avec toute l'ardeur de sa nature. Il lui fallut donner des leçons pour vivre : il se mit à enseigner les mathématiques. Quand l'écolier lui convenait, il faisait durer la leçon toute la journée ; quand il voyait qu'il avait affaire à un sot, il n'y retournait plus. « On le payait en livres, en meubles, en linge, en argent ou point, c'était la même chose. »

Il faisait aussi des sermons pour se créer des ressources : un missionnaire lui en commanda six pour les colonies portugaises; comme ils lui furent payés cinquante écus pièce, Diderot estimait cette affaire une des meilleures qu'il eût faites. « Il passa ainsi dix années livré à lui-même, tantôt dans la bonne, tantôt dans la médiocre, pour ne pas dire dans la mauvaise compagnie, livré au travail, à la douleur, au plaisir, à l'ennui, au besoin. » C'est à cette époque de sa vie qu'il fait lui-même allusion dans ce passage du *Neveu de Rameau :*

« *Lui.* — Là, monsieur le philosophe, la main sur la con-

science, parlez net; il y eut un temps où vous n'étiez pas cossu comme aujourd'hui.

» *Moi.* — Je ne le suis pas encore trop.

» *Lui.* — Mais vous n'iriez plus au Luxembourg en été... Vous vous en souvenez?

» *Moi.* — Laissons cela; oui, je m'en souviens.

» *Lui.* — En redingote de pluche grise.

» *Moi.* — Oui, oui.

» *Lui.* — Éreintée par un de ses côtés, avec la manchette déchirée, et les bas de laine noirs et recousus par derrière avec du fil blanc.

» *Moi.* — Et oui, oui, tout comme il vous plaira.

» *Lui.* — Que faisiez-vous alors dans l'allée des Soupirs?

» *Moi.* — Une assez triste figure.

» *Lui.* — Au sortir de là, vous trottiez sur le pavé.

» *Moi.* — D'accord.

» *Lui.* — Vous donniez des leçons de mathématiques.

» *Moi.* — Sans en savoir un mot; n'est-ce pas là que vous en voulez venir?

» *Lui.* — Justement.

» *Moi.* — J'apprenais en montrant aux autres, et j'ai fait quelques bons écoliers. »

Cependant une place de précepteur lui fut offerte chez un receveur général des finances, M. Randon. Pressé par le besoin, il l'accepta moyennant quinze cents livres par an. Mais une telle position ne lui convenait pas, pas plus qu'elle ne convenait à Rousseau : il avait pour cela trop de fougue dans le carac-

tère et trop d'amour de l'indépendance. Kant, Fichte, Hegel, ont pu être précepteurs : si c'étaient des hommes de génie, c'étaient aussi des Allemands et des philosophes vraiment pratiques ; mais conçoit-on des natures comme celles de Rousseau et de Diderot se pliant au joug d'un préceptorat? Le futur auteur du *Neveu de Rameau* ne le supporta pas longtemps. Ici encore il faut laisser parler sa fille ; le récit suivant ne rappelle-t-il pas heureusement l'apologue du *Savetier et du Financier ?*

« Il mena cette manière d'exister trois mois; alors il fut » trouver M. Randon : « Je viens, monsieur, vous prier de » chercher une personne qui me remplace, je ne puis res- » ter chez vous plus longtemps. — Mais, monsieur Diderot, » quel sujet de mécontentement avez-vous? Vos appointe- » ments sont-ils trop faibles? Je les doublerai. Êtes-vous » mal logé? Choisissez un autre appartement. Votre table » est-elle mal servie? Ordonnez votre dîner; rien ne me coû- » tera pour vous conserver. — Monsieur, regardez-moi; » un citron est moins jaune que mon visage. Je fais de vos » enfants des hommes, mais chaque jour je deviens un en- » fant avec eux. Je suis mille fois trop riche et trop bien » dans votre maison, mais il faut que j'en sorte; l'objet de » mes désirs n'est pas de vivre, mais de ne pas mourir. » Il sortit donc de chez M. Randon, retourna dans son taudis, et fut de nouveau livré à la misère et à l'étude. »

Sa misère fut grande, en effet. Il n'avait pas tou-

jours de quoi dîner. Un mardi gras, n'ayant pas mangé de toute la journée, il se trouva mal en rentrant à son hôtel; son hôtesse lui fit prendre un peu de pain grillé dans du vin. « Ce jour-là, disait-il à sa fille, je jurai, si jamais je possédais quelque chose, de ne refuser de ma vie un indigent, de ne point condamner mon semblable à une journée aussi pénible. » « Et jamais, ajoute madame de Vandeul, serment ne fut plus souvent et plus religieusement observé. »

Le mariage qu'il contracta, malgré sa famille, en 1744 (à l'âge de trente et un ans), avec une jeune ouvrière, mademoiselle Champion, n'était pas de nature à relever sa fortune. Diderot se chargeait de pourvoir au sort non-seulement de sa femme, mais de sa belle-mère, et les enfants allaient bientôt venir. Plus que jamais il se vit forcé de se livrer à des labeurs ingrats. Il traduisit de l'anglais, pour le compte d'un libraire, plusieurs ouvrages, une histoire de la Grèce et un dictionnaire de médecine.

Outre les charges qu'il s'était imposées en se mariant, il en eut bientôt de nouvelles à subir en se liant avec une femme de beaucoup d'esprit et d'une grande instruction, mais sans fortune et sans délicatesse, madame de Puisieux. Il consacra aux besoins de cette dame le prix de divers ouvrages : une très-libre traduction de l'*Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury (1745); puis (1746), sous le titre de

Pensées philosophiques, un opuscule rempli d'idées neuves, profondes, hardies, qui fut condamné au feu par le Parlement (1) ; puis, il faut le dire aussi, quelque triste que cela soit, un de ces romans licencieux qui étaient alors à la mode (2).

Ce fut encore à de nouveaux besoins de madame de Puisieux que fut appliqué le prix de la fameuse *Lettre sur les aveugles*. Il l'écrivit à l'occasion d'une opération de la cataracte faite par Réaumur sur un aveugle-né. Il avait espéré pouvoir étudier sur cet aveugle les premières sensations produites par la lumière ; mais l'habile académicien ne voulut admettre, à la première expérience, d'autre témoin qu'une grande dame, madame Dupré Saint-Maur. Diderot ne renonça pas pourtant au sujet qui avait attiré son attention ; ayant rassemblé diverses observations faites sur d'autres aveugles, il composa sa lettre. Dans le début de cette lettre, l'auteur se plaignait du savant qui n'avait voulu laisser tomber le voile que devant quelques yeux sans conséquence, faisant ainsi allusion à madame

(1) Madame de Vandeul cite aussi, mais à tort, l'écrit intitulé : *De l'interprétation de la nature*, comme ayant servi au même usage. Cet ouvrage ne parut qu'en 1754, et Diderot avait rompu avec madame de Puisieux dès 1749, pendant son emprisonnement au château de Vincennes.

(2) *Les bijoux indiscrets*.

Dupré Saint-Maur. Une allusion de ce genre dirigée contre une dame qui avait du crédit (il paraît que madame Dupré Saint-Maur en avait beaucoup sur le ministre d'Argenson) suffisait, dans ce temps là, pour faire envoyer un écrivain à la Bastille. C'est ce qui arriva à Diderot, comme plus tard à Morellet; les hardiesses philosophiques qu'il avait mises dans la bouche de l'aveugle Saunderson fournissaient d'ailleurs un excellent prétexte. Un beau matin (24 juillet 1749), Diderot fut arrêté et conduit au château de Vincennes. En même temps, la police tenta vainement d'arracher à sa femme la révélation du lieu où étaient cachés ses écrits, surtout un certain conte, *l'Oiseau blanc*, dont il avait donné lecture à quelques amis, et qui contenait des allusions et des traits hardis. Enfermé d'abord dans le donjon, il y resta vingt-huit jours sans voir personne que le lieutenant de police. Au bout de ce temps, ayant écrit à d'Argenson pour le prier de vouloir bien le tirer d'une prison « où il était le maître de le faire mourir, mais non pas de le faire vivre », il fut transféré du donjon dans le château, où sa femme eut la permission de lui tenir compagnie et dont on lui laissa le parc pour lieu de promenade : il était désormais prisonnier sur sa parole. Il passa environ trois mois dans ce séjour, après quoi il lui fut permis de rentrer chez lui.

Ce fut, nous l'avons vu, en allant visiter Diderot dans sa prison de Vincennes que Rousseau conçut le projet de traiter la question proposée par l'Académie de Dijon : *Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les mœurs?* J'ai (1) rapporté sur cet incident le récit de Rousseau, et j'ai montré que la version de Diderot lui-même, fort différente de celle que Marmontel lui attribue, ne contredit nullement ce récit. Je ne reviendrai pas sur ce point ; mais ce qu'il faut constater ici en général, c'est l'influence que Diderot exerça sur les premiers ouvrages de Rousseau. Celui-ci l'accuse, dans ses *Confessions*, d'avoir *abusé de sa confiance*, pour donner à ses écrits ce ton dur et cet air noir qu'ils n'eurent plus quand Diderot cessa de le diriger. L'accusation est singulière ; mais si Rousseau n'avait pas besoin de Diderot pour prendre ce ton et cet air qui ne lui étaient que trop naturels et qu'il n'a pas depuis aussi entièrement perdus qu'il le pensait, il n'en a pas moins reçu de lui une certaine influence à son début, et peut-être le donjon de Vincennes a-t-il été pour quelque chose dans la nature de cette influence. C'est Diderot qui a fourni à Rousseau ce morceau du *Discours sur l'inégalité*, où un philosophe s'argumente en se bouchant les oreilles, pour

(1) Voy. plus haut, p. 31-34.

s'endurcir aux plaintes d'un malheureux. « Il m'en avait fourni d'autres encore, dit Rousseau, que je ne pus me résoudre à employer. »

Madame de Vandeul raconte que, pendant que son père était enfermé à Vincennes, Rousseau, donnant à dîner à madame Diderot, lui fit entendre que son mari ferait sagement, dans l'intérêt de son repos, d'abandonner l'*Encyclopédie* à ceux qui voudraient s'en charger (Diderot venait d'entreprendre cette œuvre). « Ma mère comprit, ajoute-t-elle, que Rousseau désirait cette entreprise, et le prit en aversion. » Mais quelle apparence que Rousseau ait jamais songé à se charger d'une pareille entreprise, lui qui, de son propre aveu, ne savait écrire qu'à ses heures, et qui refusa d'entrer au *Journal des savants*, parce que la place qu'on lui offrait l'eût assujetti à une besogne régulière, bien que facile? « Le sujet réel de leur brouillerie, continue madame de Vandeul, est impossible à raconter, c'est un tripotage de société où le diable n'entendrait rien. » Mais, sans chercher à démêler ce tripotage, on peut dire que les causes qui brouillèrent les deux amis furent, d'une part, le tort qu'eut Diderot de vouloir gouverner Rousseau à sa guise, par exemple en voulant lui persuader d'accepter une pension de Louis XV, en se mêlant, bien qu'avec une bonne intention et une rare générosité, des affaires de son triste

ménage, en cherchant à le dégoûter du séjour de la campagne, en lui faisant une loi d'accompagner à Genève madame d'Épinay, etc., et, d'autre part, l'humeur ombrageuse et maladive de ce dernier, que, pour cette raison même, il eût fallu ménager davantage. La note par laquelle Rousseau, dans sa *Lettre sur les spectacles*, crut devoir instruire le public de sa rupture avec son ancien ami, en lui appliquant un passage de l'*Ecclésiastique*, était bien faite pour rendre cette rupture irréparable, et elle était une vilaine action de sa part. On sait aussi sous quelles couleurs, dans ses *Confessions*, tout en rendant un éclatant hommage au génie de Diderot, il peignit la conduite de son ancien ami à son égard. Mais Diderot s'en est si brutalement vengé en poursuivant de ses outrages la mémoire de Rousseau dans son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, publié un an après la mort de ce grand et malheureux homme, qu'il fait en quelque sorte oublier les torts de celui-ci.

Mais laissons ces tristes querelles et reprenons la vie de Diderot où nous l'avons laissée.

Je viens de parler incidemment de l'*Encyclopédie*. Il faut dire dans quelles circonstances Diderot conçut l'idée de ce grand monument et à travers quelles difficultés il l'exécuta et le mena à bonne fin.

Ce fut de l'Angleterre qu'ici encore partit l'exemple.

Elle avait créé le mot et essayé la chose dans un ouvrage publié à Dublin, dès 1728, par Chambers, sous le titre de *Cyclopedia.* Il fut d'abord question d'en publier en France une simple traduction; mais l'ouvrage anglais était trop défectueux pour qu'on pût se borner à le reproduire, même au moyen d'une de ces *belles infidèles* auxquelles Diderot lui-même avait déjà eu recours. C'est ce que reconnut notre traducteur, mais ce fut aussi l'occasion qui lui suggéra l'idée de construire, de concert avec d'Alembert et avec l'aide de collaborateurs choisis parmi les écrivains les plus illustres et les plus compétents, un monument original qui non-seulement résumât et vulgarisât toutes les connaissances auxquelles l'intelligence humaine était arrivée au XVIII[e] siècle, mais qui respirât et répandît l'esprit de réforme, de justice et d'humanité dont l'élite de ce siècle était animée, et qui fût ainsi à la fois le répertoire de toutes les données acquises et une œuvre de propagande et de progrès. Telle fut la grande idée, l'idée éminemment française que conçut Diderot à l'occasion de l'*Encyclopédie* anglaise de Chambers, et qu'il eut la gloire de réaliser en dépit de tous les obstacles.

En vain l'*Encyclopédie* s'était-elle placée sous les auspices du gouvernement, en vain était-elle dédiée au ministre d'Argenson, en vain avait-on usé dans

la rédaction des articles d'un système de prudence qui devait singulièrement coûter à des philosophes, à peine les deux premiers volumes avaient-ils paru (1751-1752), que, sur la dénonciation des théologiens, jésuites et jansénistes ensemble, ils furent supprimés par un arrêt du Conseil. La Cour céda bientôt devant le cri de l'opinion, appuyé par le libéral directeur de la librairie, Malesherbes, et par le ministre d'Argenson, redevenu favorable. La publication put continuer son cours sans autre interruption pendant quelques années, mais au prix de ménagements et de concessions que d'Alembert croyait nécessaires, mais qui faisaient bondir Voltaire dans sa retraite (1) et qui ne devaient pas être moins pénibles à Diderot. Malgré ces précautions, l'*Encyclopédie*, attaquée, injuriée, dénoncée par les dévots ou les écrivains à leur solde, fut de nouveau suspendue après le septième volume (publié en 1757); elle fut frappée à la fois par un arrêt du Parlement, qui, sur la réquisition d'Omer Joly de Fleury, nomma des commissaires pour rectifier l'ouvrage et cependant en défendit le débit, et par un arrêt du Conseil, qui retira aux éditeurs leur privilége (mars 1759).

Dans le temps même où l'*Encyclopédie* était ainsi persécutée, Diderot eut un autre chagrin, celui de

(1) Voyez la correspondance de Voltaire et de d'Alembert.

se voir abandonné par d'Alembert. Soit que cet illustre collaborateur ne se sentît pas le courage de soutenir plus longtemps une lutte si difficile, ou qu'il n'eût d'autre motif que le mécontentement qu'excitaient en lui les refus des libraires à ses demandes d'augmentation (1), il se retira de l'entreprise où il avait été jusqu'alors de moitié avec Diderot, et celui-ci resta seul chargé de cette immense besogne. Heureusement il était homme à ne se laisser décourager par aucune difficulté.

Il aurait pu aller terminer en Prusse ou en Russie l'ouvrage condamné en France : Frédéric II et Catherine II lui offraient un sûr asile ; mais Diderot, par loyauté envers ses libraires et par attachement pour son pays et pour ce qu'il appelait si bien ses *entours*, voulait achever son œuvre en France même, malgré toutes les persécutions. Il continua donc d'y travailler, en attendant qu'il pût la faire reparaître.

Mais un nouveau chagrin lui était réservé, plus pénible encore que les autres et qui faillit lui faire abandonner l'ouvrage. Le libraire le Breton, « qui craignait la Bastille plus que la foudre », avait imaginé de modifier ou de supprimer, après que le bon à imprimer avait été donné par Diderot, tous les

(1) Voyez dans les *Lettres à mademoiselle Voland* (à la date du 11 octobre 1759) le curieux récit de l'entretien que Diderot eut avec d'Alembert à ce sujet.

passages qui lui paraissaient trop hardis. Ainsi avaient été clandestinement altérés les dix volumes qui restaient à paraître. Lorsque Diderot s'en aperçut, il pensa, dit sa fille, en tomber malade. La lettre qu'il écrivit à ce sujet à le Breton (12 novembre 1764), atteste combien furent profondes sa douleur et son indignation. Je voudrais pouvoir citer tout entière cette admirable lettre ; en voici au moins quelques extraits où vous verrez éclater en traits éloquents la sainte fureur du philosophe :

« Vous m'avez lâchement trompé deux ans de suite ; vous avez massacré ou fait massacrer par une bête brute le travail de vingt honnêtes gens qui vous ont consacré leur temps, leurs talents et leurs veilles gratuitement, par amour du bien et de la vérité, et sur le seul espoir de voir paraître leurs idées et d'en recueillir quelque considération qu'ils ont bien méritée, et dont votre injustice et votre ingratitude les auront privées... Vous m'aurez pu traiter avec une indignité qui ne se conçoit pas ; mais en revanche, vous risquez d'en être sévèrement puni ; vous avez oublié que ce n'est pas aux choses courantes, sensées et communes, que vous deviez vos premiers succès ; qu'il n'y a peut-être pas deux hommes dans le monde qui se soient donné la peine de lire une ligne d'histoire, de géographie, de mathématiques et même d'arts, et que ce qu'on y a recherché et y recherchera, c'est la philosophie ferme et hardie de quelqu'un de vos travailleurs. Vous l'avez châtiée, dépecée, mutilée, mise en lambeaux, sans jugement, sans ménagement et sans goût. Vous

nous avez rendus insipides et plats. Vous avez banni de votre livre ce qui en a fait, ce qui en aurait fait encore l'attrait, le piquant, l'intéressant et la nouveauté... Voilà donc ce qui résulte de vingt-cinq ans de travaux, de peines, de dépenses, de dangers, de mortifications de toute espèce! Un inepte, un ostrogoth détruit tout en un moment; je parle de votre boucher, de celui à qui vous avez remis le soin de nous démembrer. Il se trouve à la fin que le plus grand dommage que nous ayons souffert, que le mépris, la honte, le discrédit, la ruine, la risée, nous viennent du principal propriétaire de la chose! Quand on est sans énergie, sans vertu, sans courage, il faut se rendre justice et laisser à d'autres les entreprises périlleuses. »

Et il ajoute en *Post-scriptum :*

« Vous exigez que j'aille chez vous, comme auparavant, revoir les épreuves... Vous ne savez ce que vous voulez. Vous ne savez pas combien de mépris vous aurez à digérer de ma part; *je suis blessé pour jusqu'au tombeau.* »

Malheureusement, comme le dit Diderot dans cette même lettre, il n'y avait plus de remède. Les derniers volumes de l'*Encyclopédie* parurent tels quels, et le public, qui ne savait rien des mutilations qu'ils avaient subies, les accueillit avec la même sympathie que les précédents. Mais le clergé, dans son assemblée d'août 1765, ne manqua pas d'appeler de nouveau les rigueurs du pouvoir sur un ouvrage

qu'il avait espéré ne plus voir reparaître. Le gouvernement enjoignit aux souscripteurs de remettre à la police les exemplaires qui leur avaient été distribués. Ils leur furent, il est vrai, bientôt restitués, et la publication de l'*Encyclopédie* put enfin achever son cours.

Cependant, en 1766, l'année où le parlement condamna le jeune chevalier de Labarre à une si horrible mort, les amis de Diderot conçurent de nouvelles craintes, non-seulement pour son œuvre, mais pour lui-même. Ce fut alors que Voltaire lui écrivit cette lettre, datée des Eaux-de-Rolle en Suisse (23 juillet 1766) :

« On ne peut s'empêcher d'écrire à Socrate, quand les Mélitus et les Anitus se baignent dans le sang et allument des bûchers. Un homme tel que vous ne doit voir qu'avec horreur le pays où vous avez le malheur de vivre. Vous devriez bien venir dans un pays où vous auriez la liberté entière, non-seulement d'imprimer ce que vous voudriez, mais de prêcher hautement contre des superstitions aussi infâmes que sanguinaires. Vous pourriez y établir une chaire qui serait la chaire de vérité... Vous quitteriez l'esclavage pour la liberté. Je ne conçois pas comment un cœur sensible et un esprit juste peut habiter le pays des singes devenus tigres. Si le parti qu'on vous propose satisfait votre indignation et plaît à votre sagesse, dites un mot, et l'on tâchera d'arranger tout d'une manière digne de vous, dans le

plus grand secret. Croyez-moi, il faut que les sages qui ont de l'humanité se rassemblent loin des barbares insensés. »

Dans le même temps, Voltaire faisait remettre à Diderot une espèce de mémoire anonyme, où il lui peignait tous les périls qui le menaçaient et le conjurait de fuir. Diderot, qui avait reconnu dans cette lettre la main du patriarche de Ferney, répondit :

« Je sais bien que quand une bête féroce a trempé sa langue dans le sang humain, elle ne peut plus s'en passer; je sais bien que cette bête manque d'aliments, et que n'ayant plus de jésuites à manger, elle va se jeter sur les philosophes; je sais bien qu'elle a jeté les yeux sur moi et que je serai peut-être le premier qu'elle dévorera; je sais bien qu'il peut arriver avant la fin de l'année que je me rappelle vos conseils, et que je m'écrie : O Solon, Solon!... Mais que voulez-vous que je fasse de l'existence, si je ne puis la conserver qu'en renonçant à tout ce qui me la rend chère? Et puis, je me lève tous les matins avec l'espérance que les méchants se sont amendés pendant la nuit, qu'il n'y a plus de fanatiques... Si j'avais le sort de Socrate, songez que ce n'est pas assez de mourir comme lui pour mériter de lui être comparé... Si nous ne concourons pas avec vous à écraser la bête, c'est que nous sommes sous sa griffe, et si, connaissant toute sa férocité, nous balançons à nous en éloigner, c'est par des considérations dont le prestige est d'autant plus fort qu'on a l'âme plus honnête et plus sensible. Nos entours sont si doux, et c'est une perte si difficile à réparer! »

Heureusement la persécution que Voltaire redoutait pour Diderot lui épargna ses coups, et le fondateur de l'*Encyclopédie* put terminer cet ouvrage, auquel il travaillait depuis plus de vingt ans, et qui, durant ce long espace de temps, ne lui avait laissé aucun repos. Grâce à son immense activité et à son courage inébranlable, le XVIIIe siècle avait vu s'élever et s'achever le monument qui lui représentait l'ensemble des connaissances auxquelles l'esprit humain était arrivé jusqu'alors, et lui présageait les progrès de l'avenir.

TRENTE-TROISIÈME LEÇON.

DIDEROT.

L'HOMME : SA VIE (SUITE ET FIN). — SON CARACTÈRE ET SON GÉNIE.

Pauvreté de Diderot. — Générosité de l'impératrice Catherine à son égard. — Voyage en Russie : franc-parler du philosophe à la cour. — Son retour à Paris. — Ses derniers écrits. — Sa mort. — Son CARACTÈRE : inconstance, vivacité, mobilité, bonhomie, obligeance, besoin d'expansion, nulle envie, nulle ambition, désintéressement et dévouement. — Son GÉNIE : de conversation, — d'improvisation écrite (*salons*); — sa capacité d'esprit : magnifiques témoignages de Grimm, Rousseau, Voltaire. — Pourquoi Diderot n'a pas laissé un livre accompli. — Il s'en faut pourtant que son génie ait été perdu.

L'*Encyclopédie*, qui fit la fortune de plusieurs libraires, ne fit point celle de Diderot. Le premier contrat stipulait qu'il recevrait une somme de 1200 livres par an; on ne s'en tint pas, il est vrai, à cette médiocre rémunération : il reçut 2500 francs pour chacun des dix-sept volumes dont se compose l'ouvrage, plus une somme de 10 000 fr.; mais qu'était-ce que cela relativement aux trente ans de travail que lui coûta ce monument? Il hérita aussi quelque bien de son père; mais, s'il acquit ainsi un peu plus d'ai-

sance, il n'était pas encore *trop cossu*, suivant sa propre expression. Il était d'ailleurs, en même temps que très-généreux, très-dissipateur. « Il aimait à jouer, dit sa fille, jouait mal et perdait toujours... Il ne se refusait pas un livre. Il avait des fantaisies d'estampes, de pierres gravées, de miniatures ; il donnait ces chiffons le lendemain du jour où il les avait achetés. » Il n'est pas étonnant qu'avec de tels goûts et les dépenses auxquelles il était obligé de pourvoir, Diderot n'eût rien amassé. Aussi, quand il voulut avoir de quoi marier sa fille, le seul enfant qui lui restât de quatre qu'il avait eus, ne vit-il d'autre parti à prendre que de vendre sa bibliothèque. L'impératrice Catherine, ayant été informée de ce projet, acheta la bibliothèque au prix de 15 000 livres, mais à la condition que Diderot la garderait sa vie durant, et elle lui donna une pension de 1000 francs pour en être le bibliothécaire.

« Cette pension, oubliée à dessein, dit madame de Vandeul, ne fut point payée pendant deux ans. Le prince de Galitzin (l'ambassadeur de Russie qui avait arrangé l'affaire) demanda à mon père s'il la recevait exactement ; il lui répondit qu'il n'y pensait pas, qu'il était trop heureux que Sa Majesté Impériale eût bien voulu acheter sa boutique et lui laisser ses outils. Le prince l'assura que ce n'était pas sûrement l'intention de la princesse, et qu'il se chargeait d'empêcher un oubli plus long. En effet, mon père reçut

quelque temps après 50 000 francs, afin que cela fût payé pour cinquante ans. »

Diderot voulut aller remercier en personne l'impératrice. Il retrouva à Saint-Pétersbourg le célèbre statuaire Falconet, l'auteur de la statue équestre de Pierre le Grand. C'est Diderot qui avait été le négociateur des conditions du voyage de cet artiste, et celui-ci n'avait cessé de le solliciter de venir en Russie. Mais il paraît que l'accueil qu'en reçut le philosophe fut bien différent de celui qu'il en devait attendre, après le service qu'il lui avait rendu et les protestations de reconnaissance et de dévouement dont il en avait été accablé. Diderot avait voulu descendre chez lui, et avait refusé en conséquence le logement que lui offrait le prince qui l'avait conduit en Russie, M. de Nariskow ; rebuté par la réception de son soi-disant ami, il dut recourir à l'hospitalité qu'il avait d'abord déclinée.

Mais le chagrin que lui causa la conduite de Falconet fut amplement compensé par la joie qu'il eut de retrouver à Saint-Pétersbourg son ami de cœur, l'*ami de son âme*, Grimm, et surtout par l'accueil qu'il reçut de l'impératrice Catherine. Je ne dirai pas avec l'un des éditeurs de Diderot (1) que « vrai-

(1) *Supplément aux œuvres complètes de Diderot* (Paris, Belin, 1819), notice, p. xvj.

semblablement elle le consulta sur les objets les plus importants » : certaines lettres de Catherine publiées récemment montrent qu'elle ne prenait pas les idées et les plans du philosophe si fort au sérieux qu'il le pensait; mais, ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il garda toujours auprès d'elle son franc parler, et que, dans leurs entretiens, le langage de son impériale interlocutrice fut souvent à la hauteur de l'esprit qui l'animait lui-même.

Il ne craignait pas de faire devant elle des charges à fond contre les gouvernements despotiques. Un jour qu'il les avait accusés avec beaucoup de véhémence de rétrécir les esprits et d'étouffer les grandes idées, Catherine qui l'avait écoutée avec une grande attention, lui dit : « Je n'ai jamais rien entendu de vous qui m'ait fait autant de plaisir; mais oseriez-vous dire tout cela à Paris? — Non, madame, répondit le philosophe; je me suis trouvé l'âme d'un homme libre dans la contrée qu'on appelle des esclaves, et l'âme d'un esclave dans la contrée qu'on appelle des hommes libres. » Ils disputaient souvent, raconte mademoiselle de Lespinasse (lettre LXVIII); un jour que la dispute s'anima plus fort, la czarine s'arrêta en disant : « Nous voilà trop échauffés pour avoir raison; vous avez la tête vive, moi je l'ai chaude, nous ne saurions plus ce que nous dirions. —Avec cette différence, répliqua Diderot, que vous pourriez dire

tout ce qu'il vous plairait sans inconvénient, et que moi je pourrais manquer. — Eh, fi donc ! reprit la czarine, est-ce qu'il y a quelque différence entre les hommes (1)? » Le philosophe devait être fier de provoquer au moins un tel langage chez une impératrice. — Un autre jour, comme il s'entretenait avec elle des moyens de civiliser les Russes, et lui disait que la propreté était un des caractères de la civilisation, et qu'il y faudrait accoutumer les *Mouchiks* : « Ah ! dit Catherine, leur âme n'est que locataire ; comment voulez-vous qu'elle prenne soin de sa maison ? »

Catherine jugeait bien Diderot. Elle lui disait un jour : « Je vous vois quelquefois âgé de cent ans ; souvent aussi je vous vois un enfant de douze ans. » Elle le jugait mieux que Frédéric, qui ne l'aimait pas, et qui écrivait à d'Alembert sous la date du 7 janvier 1774 : « On dit qu'à Pétersbourg on trouve Diderot raisonneur et ennuyeux. Il rabâche sans cesse les mêmes choses. Ce que je sais, c'est que je ne saurais soutenir la lecture de ses livres, tout intrépide lecteur que je suis. Il y règne un ton suffisant et arrogant qui révolte l'instinct de ma

(1) Il ne faut pas confondre cette réponse avec le mot par lequel Catherine se plaisait à encourager en Diderot un autre genre de liberté de langage beaucoup moins philosophique, qui aurait scandalisé toute autre femme que cette impératrice : « Allez toujours ; entre hommes, tout est permis. »

liberté. » Catherine l'appréciait mieux. Elle voulut le retenir, et lui fit des offres brillantes, mais Diderot les refusa. Il a lui-même raconté les circonstances de son départ.

« Le terme de mon séjour arrive; je lui demande mon congé; elle me l'accorde avec peine. Je lui demande pour toute grâce de satisfaire aux dépenses de mon voyage, de mon séjour et de mon retour; je lui en dis les raisons, et elle les approuve parce qu'elles lui paraissent honnêtes, et sortir d'une âme vraie et désintéressée. Je lui demande une bagatelle dont tout le prix soit d'avoir été à son usage; elle me la promet, et, la veille de mon départ, elle a la complaisance de porter à son doigt une pierre gravée, c'est son portrait. Je lui demande un de ses officiers qui me remette sain et sauf où je désirerai (il était bien convaincu, dit sa fille, de son ineptie, quand il était question de route et de soins), et elle ordonne elle-même tout ce qui peut faire la commodité et la sûreté de mon retour. »

Et, dit madame de Vandeul, « c'était une rude tâche que de conduire un être qui ne voulait s'arrêter ni pour dormir, ni pour manger. Il avait pris sa voiture pour une maison où il devait habiter depuis Pétersbourg jusqu'à la Haye. »

Le climat de la Russie, bien que Diderot n'y eût pas séjourné longtemps, et un si long voyage poursuivi sans sortir de voiture jusqu'à la Haye, avaient altéré sa santé. « Je fus au-devant de lui avec ma

mère, raconte madame de Vandeul, je le trouvai maigre et changé, mais toujours gai, sensible et bon. Ma femme, dit-il à maman, compte mes nippes, tu n'auras point de motifs de me gronder, je n'ai pas perdu un mouchoir. »

Quand Diderot entreprit le voyage de Russie (1773-1774), il avait publié la plupart de ses écrits. Depuis son retour, il composa encore deux romans, dont l'un, *Jacques le fataliste*, est une œuvre assez pauvre quant à l'idée philosophique qui en forme la trame, ou, pour parler plus juste, le prétexte, mais très-riche de détails et de style, il est vrai trop souvent licencieux, et dont l'autre, *la Religieuse*, aurait pu être un chef-d'œuvre si Diderot ne l'avait gâté par des peintures obscènes; — quelques contes (il excelle dans ce genre), — et son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, travail qu'il entreprit à l'occasion d'un éloge de Sénèque que lui avait demandé son ami Naigeon pour le placer en tête d'une traduction de ce philosophe. Ce dernier travail acheva de ruiner ses forces.

Le 19 février 1784, il fut attaqué d'un violent crachement de sang. « Voilà qui est fini, dit-il à sa fille, il faut nous séparer. Je suis fort. Ce ne sera peut-être pas dans deux jours; mais deux semaines, mais deux mois, un an. » — « J'étais si accoutumée à le croire, ajoute madame de Vandeul, que je

n'ai pas douté un instant de cette vérité ; et pendant tout le temps de sa maladie, je n'arrivai à lui qu'en tremblant, et je n'en sortais qu'avec l'idée que je ne le reverrais plus. » Diderot vécut encore quelques mois (jusqu'au 30 juillet suivant), mais il ne fit plus que languir. Il alla s'établir à Sèvres chez un ami de quarante ans, M. Belle; puis revint à Paris habiter un appartement (rue Richelieu), que Grimm avait sollicité pour lui de l'impératrice Catherine II, et où il se trouvait comme dans un palais, ayant toujours habité dans un taudis. Il n'en jouit qu'une dizaine de jours; mais ici laissons parler sa fille :

« Le corps s'affaiblissait chaque jour; la tête ne s'altérait pas; il était bien persuadé de sa fin prochaine, mais il n'en parlait plus; il ne voulait pas affliger des gens qu'il voyait plongés dans la douleur; il s'occupait de ce qui pouvait les distraire ou les tromper; il voulait arranger tous les jours quelques objets nouveaux; il fit placer ses estampes. La veille de sa mort, on lui apporta un lit plus commode; les ouvriers se tourmentaient pour le placer. « Mes amis, leur dit-il, » vous prenez là bien de la peine pour un meuble qui ne » servira pas quatre jours. » Il reçut le soir ses amis; la conversation s'engagea sur la philosophie, et les différentes routes pour arriver à cette science. *Le premier pas*, dit-il, *vers la philosophie*, *c'est l'incrédulité*. Ce mot est le dernier qu'il ait proféré devant moi. »

L'incrédulité du philosophe désolait sa femme;

mais celle-ci se conduisit en cette circonstance avec une grande délicatesse. « Elle aurait, dit madame de Vandeul, donné sa vie pour que mon père crût ; mais elle aimait mieux mourir que de l'engager à faire une seule action qu'elle pût regarder comme un sacrilége. Persuadée que mon père ne changerait jamais d'opinion, elle voulut lui épargner les persécutions, et jamais elle ne l'a laissé un seul instant tête à tête avec le curé ; nous le gardions l'une et l'autre. »

Le curé de Saint-Sulpice n'avait pas manqué de venir voir Diderot, dès qu'il avait appris sa maladie. Laissons ici encore parler madame de Vandeul :

« Mon père le reçut à merveille, le loua de ses institutions sur la manière d'assister les malheureux, et lui parla sans cesse des bonnes actions qu'il avait faites, et de celles qui lui restaient encore à faire ; il lui recommanda les indigents de son quartier, et le curé les soulagea. Il venait visiter mon père deux ou trois fois la semaine ; mais ils n'eurent ensemble aucune conversation particulière ; ainsi les matières théologiques ne purent se traiter autrement que les autres, comme il convient aux gens du monde. Mon père ne cherchait pas cette espèce de sujet, mais il ne s'y refusait pas. Un jour qu'ils étaient d'accord sur plusieurs points de morale relatifs à l'humanité et aux bonnes œuvres, le curé se hasarda à faire entendre que s'il imprimait ces maximes et une petite rétractation de ses ouvrages, cela ferait un fort bel effet

dans le monde. « Je le crois, monsieur le curé, mais con-
» venez que je ferais un impudent mensonge. »

Bien que Diderot eût refusé de rétracter ses opinions et de se confesser, son enterrement n'éprouva que de légères difficultés. Ses funérailles eurent lieu à Saint-Roch, et il fut inhumé dans cette église même.

Mais, après la mort du philosophe, son frère, qui était chanoine de Langres et fort intolérant (1), fit demander ses papiers pour les jeter au feu. Heureusement ils étaient en Russie avec sa bibliothèque.

Le caractère de Diderot et la nature de son esprit ressortent déjà de ce que nous avons raconté de sa vie; mais il est bon d'en rassembler ici les principaux traits, afin de bien mettre en lumière cette figure si originale et si sympathique.

J'ai dit que Diderot était né à Langres, et je n'ai pas cherché le rapport de son caractère avec le lieu

(1) Madame de Vandeul peint ainsi l'intolérance de ce frère de Diderot : « Il mit à la rigueur cette maxime de l'Apôtre : *Hors l'Église point de salut*. Il s'est brouillé avec mon père parce qu'il n'était pas chrétien, avec ma mère parce qu'elle était sa femme ; il n'a jamais voulu me voir parce que j'étais sa fille ; il n'a jamais voulu embrasser mes enfants parce qu'ils étaient ses petits-fils ; et mon époux, qu'il recevait avec bonté, a trouvé sa porte fermée depuis que je suis devenue sa femme. »

de sa naissance. Il y a pourtant un rapprochement à faire ici, c'est lui du moins qui nous l'apprend.

« Les habitants de ce pays, dit-il, ont beaucoup d'esprit, trop de vivacité, une inconstance de girouette... La tête d'un Langrois est comme un coq d'église en haut d'un clocher; elle n'est jamais fixe en un point... Pour moi, je suis de mon pays ; seulement le séjour de la capitale et l'étude m'ont un peu corrigé. »

Je ne chercherai pas dans les mœurs de Diderot la trace de l'inconstance qu'il attribue à ses concitoyens. A cet égard, il était sans doute beaucoup plus de Paris que de Langres, et en tous cas il fut beaucoup trop l'homme de son siècle. Il est curieux de voir madame de Vandeul terminer une notice où elle a raconté les infidélités conjugales de son père, ses liaisons avec madame de Puisieux et avec mademoiselle Voland (et elle ne raconte pas tout), en disant que *les mœurs de Diderot ont toujours été bonnes ;* mais cela même est un trait qui peint le siècle. Elle veut dire simplement par là qu'il n'a de sa vie aimé les femmes de spectacle, ni pire que cela. Diderot ne parle-t-il pas de lui-même en ces termes : Grand dans son maintien, *sévère dans ses mœurs, austère* et simple dans ses discours? Il faut convenir qu'il avait, comme la société où il vivait, de singulières idées sur la sévérité des mœurs et l'austérité des dis-

cours. Il est plus juste de dire avec Grimm : « Toutes les vertus, toutes les qualités qui n'exigeaient pas de lui une grande suite dans les idées, une grande constance d'affection, lui étaient naturelles. »

Mais laissons de côté le chapitre des mœurs. Ce que je veux relever d'abord dans Diderot, c'est une extrême vivacité de sentiment, d'imagination, d'esprit, et en même temps une extrême mobilité. Il disait lui-même, à propos de son portrait peint par Michel Vanloo, mais où il ne se reconnaissait guère :

« J'avais en une journée cent physionomies diverses, selon la chose dont j'étais affecté ; j'étais serein, triste, rêveur, tendre, violent, passionné, enthousiaste, mais je ne fus jamais ce que vous me voyez là. »

Mais si la nature de Diderot était ainsi ardente et mobile, pleine de fougue et de caprice, elle était pleine aussi de bonté et de bonhomie : « Une bonhomie, dit-il de lui-même au même endroit, qui touchait de bien près à la bêtise et à la rusticité des anciens temps. »

Il est incroyable jusqu'où il poussait l'obligeance : sa vie et ses connaissances appartenaient à tout le monde.

« Les trois quarts de sa vie, dit sa fille, ont été employés à secourir tous ceux qui avaient besoin de sa bourse, de ses talents et de ses démarches ; j'ai vu son cabinet pendant vingt-

cinq ans n'être autre chose qu'une boutique où les chalands se succédaient. Cette facilité avait souvent bien des inconvénients. Il eut quelques amis du mérite le plus rare, mais les hommes de génie connaissent trop bien le prix du temps pour le dérober à leurs semblables; sa porte, ouverte à tous ceux qui frappaient, amena chez lui des personnages qui auraient dû le dégoûter de se laisser ainsi dérober son repos et son travail. »

Il disait bien lui-même, à propos de ces paroles de Sénèque (*sur la brièveté de la vie*) : « Allons, repasse tes jours et tes années, fais leur rendre compte...... Combien de gens n'ont-ils pas mis ta vie au pillage, quand toi tu ne sentais pas ce que tu perdais? » — « Je n'ai jamais lu ce chapitre sans rougir, c'est mon histoire. » Mais il n'avait pas toujours parlé ainsi : « On ne me vole pas ma vie, écrivait-il à mademoiselle Voland, je la donne; et qu'ai-je de mieux à faire que d'en accorder une partie à celui qui m'estime assez pour solliciter cet emprunt? »

Jamais homme ne fut moins égoïste et ne poussa plus loin le besoin d'expansion; il a bien peint ce côté de sa nature dans les lignes suivantes :

« Un plaisir qui n'est que pour moi me touche faiblement et dure peu. C'est pour moi et mes amis que je lis, que je réfléchis, que j'écris, que je médite, que j'entends, que je regarde, que je sens; dans leur absence, ma dévotion rap-

porte tout à eux; je songe sans cesse à leur bonheur. Une belle ligne me frappe-t-elle, ils la sauront; ai-je rencontré un beau trait, je me promets de leur en faire part; ai-je sous les yeux quelque spectacle enchanteur, sans m'en apercevoir, j'en médite le récit pour eux. Je leur ai consacré l'usage de tous mes sens, de toutes mes facultés, et c'est peut-être la raison pour laquelle tout s'exagère, tout s'enrichit dans mon imagination et mes discours; ils m'en font quelquefois un reproche, les ingrats! »

Il se rend encore à lui-même cet hommage, que jamais l'envie n'avait altéré la douceur et la paix de son âme, et je l'en crois volontiers. Je le crois aussi quand il dit qu'il était né sans ambition (ce que confirme sa fille); et s'il se flatte un peu trop lui-même en disant que le manteau d'un philosophe fut presque la seule chose qui lui manquât pour mériter tout à fait le titre que lui donnaient ses amis et son siècle (on l'appelait le philosophe); je le crois encore lorsqu'il nous dit qu'il était content de sa pauvreté : il était éminemment désintéressé.

Après ce que j'ai raconté, dans la dernière leçon, du courage et de la persévérance avec lesquels, malgré cette extrême mobilité d'esprit et d'affection dont je parlais tout à l'heure, il soutint et mena à bonne fin la colossale entreprise de l'*Encyclopédie*, je n'ai pas besoin de dire quelle puissance de dévouement il joignait à son désintéressement.

La vivacité de son esprit et la bonté de son âme faisaient de Diderot un causeur à la fois intéressant et pathétique.

« Qui n'a connu Diderot que dans ses écrits, dit Marmontel, ne l'a point connu... Lorsqu'en parlant il s'animait, et que laissant couler de source l'abondance de ses pensées, il se laissait aller à l'impulsion du moment, c'est alors qu'il était ravissant. Cet homme, l'un des plus éclairés de son siècle, était encore l'un des plus aimables, et tout ce qui touchait à la bonté morale, l'éloquence du sentiment, avait en lui un charme particulier. Toute son âme était dans ses yeux, sur ses lèvres ; jamais physionomie n'a mieux peint la bonté du cœur. »

Tous les témoignages contemporains que l'on peut consulter sur ce point s'accordent avec celui de Marmontel, et tous nous représentent la conversation de Diderot comme une merveille. Mais on y voit aussi que cette conversation dégénérait d'ordinaire en discours. Aussi Voltaire qui, naturellement, aimait à avoir sa part dans la conversation, disait-il de lui, après une entrevue qui eut lieu à Paris en 1778 (ils n'avaient fait jusque-là que correspondre par lettres) : « Cet homme est fait pour le monologue et non pour le dialogue. »

Cette vivacité, cette fougue, cette éloquence à brûle-pourpoint, mais où l'on sentait toujours la

bonté du cœur, se retrouvent d'ailleurs dans certains écrits de Diderot, surtout dans ses *Salons*, et nous donnent bien l'idée de ce que devait être sa conversation. Dans ces improvisations écrites pour les augustes correspondants de Grimm, et qui n'étaient pas destinées à l'impression, mais où il donnait une libre carrière à la verve de son esprit et à la fougue de son imagination, il se montre ce qu'il devait être au coin du feu ou dans un cercle d'amis.

L'histoire de ces *Salons* est bien curieuse : elle témoigne à la fois de l'étonnante facilité de Diderot et de son extraordinaire obligeance. Grimm l'avait prié de rendre compte pour lui de l'exposition des tableaux en 1764 ; au lieu d'une lettre, son ami lui envoya un volume. Le correspondant des princes d'Allemagne ne se montra pas d'abord satisfait de cet envoi ; mais après avoir lu le volume de Diderot, il en fut émerveillé, étonné, stupéfait. Et Diderot, pour continuer d'obliger son ami, fit le même travail pendant les trois années qui suivirent. Il y passait ses nuits chaque année pendant plus de quinze jours, remplissant de style et d'idées, suivant l'expression de Grimm, plus de deux cents pages. « J'en jure sur mon âme, s'écrie celui-ci, aucun homme n'a fait et ne fera pareille chose ! » Notez que Diderot avait alors plus de cinquante ans, et notez aussi que, dans ce temps même, Grimm, pour qui il s'imposait ce

grand travail, ne se conduisait pas toujours pour le mieux envers lui (1).

Un autre fait, bien connu, montre encore l'étonnante facilité d'improvisation de Diderot. M. Villemain l'a si bien raconté dans son *Tableau de la littérature au XVIIIe siècle*, que je ne saurais mieux faire que de lui en emprunter le récit :

« Diderot, dans ses causeries de salon, avait un jour parlé de Térence, comme il parlait de tout, avec feu, avec ravissement. Puis il s'était enthousiasmé pour autre chose. M. Suard, homme d'esprit, et qui faisait un journal, aurait bien voulu saisir au passage la première partie de l'entretien, et il pria Diderot de la mettre par écrit. Diderot promit pour le lendemain, et les mois s'écoulèrent sans qu'il remplît cet engagement sans cesse rappelé. Enfin, un jour, de grand matin, arrive chez Diderot le domestique de M. Suard, qui vient chercher l'article sur Térence, attendu, dit-il, pour finir le journal sous presse. Diderot, pour la vingtième fois, remettait au lendemain. Mais le messager déclare qu'il a ordre de rester, et ne peut revenir *sans copie*, sous peine d'être chassé par son maître. Diderot, pressé, s'illumine de Térence, et, en quelques heures, il le réfléchit dans le délicieux fragment : Térence était esclave, etc. »

A cette faculté d'improvisation, à cette merveil-

(1) Voyez, sur ce point, les confidences de Diderot à mademoiselle Voland.

leuse facilité d'écrire, joignez l'une des plus vastes capacités d'esprit qui furent jamais, et vous comprendrez comment il était admirablement propre à l'œuvre colossale qu'il entreprit et où tout autre aurait succombé. Cette capacité, nous pouvons la juger par nous-mêmes ; mais il est curieux de voir comment en parlaient les contemporains. Voici ce qu'en dit Grimm :

« S'il y eut jamais une capacité d'esprit propre à recevoir et à féconder toutes les idées que peuvent embrasser les connaissances humaines, ce fut celle de Diderot ; c'était la tête la plus naturellement encyclopédique qui ait peut-être jamais existé. Métaphysique subtile, calcul profond, recherches d'érudition, conception poétique, goût des arts et de l'antiquité, quelque divers que fussent tous ces objets, son attention s'y attachait avec la même énergie, avec le même intérêt, avec la même facilité. »

Et Rousseau, brouillé avec Diderot, et le regardant comme son ennemi, n'en parle pas avec moins d'admiration dans ses *Confessions.*

« A la distance de quelques siècles du moment où il a vécu, Diderot paraîtra un homme prodigieux ; on regardera de loin cette tête universelle avec une admiration mêlée d'étonnement, comme nous regardons aujourd'hui la tête des Platon et des Aristote. »

Voltaire, enfin, a tout dit en un mot :

« Un si beau génie à qui la nature a donné de si grandes ailes (1). »

On a remarqué souvent que, malgré ce beau génie et ces grandes ailes, Diderot n'a pas laissé un seul chef-d'œuvre, à l'exception de quelques contes ou dialogues. Il a partout semé de belles pages, des pages étincelantes, mais il n'a pas fait un livre. C'est qu'il n'était pas dans son esprit de se fixer sur un point : il n'avait pas la patience nécessaire pour méditer longuement un sujet et le travailler à loisir ; il écrivait de verve, suivant que les idées se présentaient à lui, sans se soucier de les disposer selon le meilleur ordre et de leur donner une forme achevée. Ajoutez à cela qu'il lui fallut travailler toute sa vie pour subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille. Aussi disait-il vers la fin de sa carrière : « J'ai été forcé toute ma vie de suivre des occupations auxquelles je n'étais pas propre, et de laisser de côté celles où j'étais appelé par mon goût (2) ». C'est ainsi

(1) Sur le génie de Diderot, voyez une brillante étude récemment publiée par M. Asseline (*Diderot et le XIXe siècle*, Paris, Marpon, 1866), qui l'a parfaitement analysé, mais qui en revanche a un peu exagéré son rôle et son influence.

(2) « Le sacrifice des talents, disait-il encore, serait moins commun s'il n'était question que de soi ; on se résoudrait plutôt à boire de

qu'il a souvent gaspillé son génie. Ajoutez encore ce que j'ai rappelé tout à l'heure, qu'il s'est toujours, par excès d'obligeance, laissé piller sa vie et ses facultés; et vous vous expliquerez que, sauf les contes ou les dialogues que doivent excepter les juges les plus sévères (1), Diderot n'ait pas laissé une œuvre accomplie.

Mais qui oserait dire que son génie a été perdu? C'est qu'il n'était pas un de ces improvisateurs sans conviction et sans âme, comme certains d'aujourd'hui qui saluent en lui leur maître, et que, s'il a trop gaspillé les richesses de son esprit, il a aussi concentré ses puissantes facultés sur un monument qui, malgré ses défauts, avait sa grandeur et n'a pas été sans influence sur le développement de la civilisation, l'*Encyclopédie* (2).

l'eau, à manger des croûtes et à suivre son génie dans un grenier; mais pour une femme et pour des enfants, à quoi ne se résoudrait-on pas? Si j'avais à me faire valoir, je ne leur dirais pas : J'ai travaillé trente ans pour vous; mais je leur dirais : J'ai renoncé pendant trente ans pour vous à la vocation de nature. »

(1) « Personne n'a mieux conté dans le XVIIIe siècle, dit M. Villemain, non, pas même Voltaire. »

(2) Sur l'influence de l'*Encyclopédie*, voyez le livre récemment publié par M. Pascal Duprat : *Les Encyclcpédistes*, Paris, 1866.

TRENTE-QUATRIÈME LEÇON.

DIDEROT.

SES IDÉES MORALES.

Observations qui doivent servir de règles dans l'étude des idées morales de Diderot. — SES IDÉES SUR LE LIBRE ARBITRE : il soutient la thèse de la liberté dans son article de l'*Encyclopédie* sur ce sujet, et celle du fatalisme dans le *Dialogue avec d'Alembert* et dans une *lettre familière* de 1776. — SES IDÉES SUR LE PRINCIPE DU DEVOIR ET DE LA VERTU : autres elles se montrent aussi dans les articles *Loi morale*, *Juste et injuste* de l'*Encyclopédie*, et autres dans *Le Prosélyte répondant par lui-même,* où la vertu est ramenée au principe du bonheur personnel et de la passion. — Apologie des passions (*Pensées philosophiques, Lettres à mademoiselle Voland*). — IDÉES DE DIDEROT TOUCHANT NOS DIFFÉRENTS DEVOIRS : insuffisance de sa morale individuelle ; — sa morale sociale : justice et bienfaisance. — L'*Entretien d'un père avec ses enfants.*

Quoique Diderot, ainsi qu'il le dit dans ce portrait peint par lui-même, auquel j'ai déjà emprunté quelques traits, aimât beaucoup les questions de morale, comme en général toutes les grandes questions de philosophie, qu'il s'en soit beaucoup occupé et qu'il les ait traitées sous les formes les plus diverses : ou-

vrages spéciaux, articles de l'*Encyclopédie*, salons, romans, contes, dialogues, pièces de théâtre, lettres, conversations, il n'est pourtant pas facile de déterminer exactement ses idées sur ce sujet. C'est qu'en matière morale il n'avait point, à proprement parler, de doctrine bien arrêtée, pas même celle du doute. Il avoue lui-même, dans ce même portrait que je viens de rappeler, que sur ces grandes questions, « il n'avait guère que des doutes à émettre »; car, si on lui demandait ce que c'est que le vrai, le bon et le beau, il n'avait point de réponses prêtes, et cependant il souffrait qu'on l'appelât *le philosophe*. Ce n'est pourtant pas sous la forme du doute que Diderot produit ordinairement ses pensées. Il prend en général, dans ses divers écrits, sur les plus graves questions, un ton très-affirmatif et très-tranchant, auquel celui du doute eût été bien préférable. Il avait, en effet, l'esprit trop vif et trop impétueux pour ne pas se porter tout entier du côté où il inclinait dans le moment, et pour ne pas pousser jusqu'au bout l'idée qui se présentait à lui. Mais au fond, sa pensée n'était pas toujours aussi dogmatique qu'elle en avait l'air, et il ne faudrait pas, sur tout sujet, le prendre trop à la lettre. Ensuite, à cause de son inconstance même, qui n'était pas l'incertitude d'un doute profondément réfléchi, mais celle d'un esprit fougueux et vacillant, elle a subi diverses variations dont il faut tenir

compte, si l'on veut se la représenter exactement. Enfin, il faut bien distinguer dans Diderot ce que j'appellerai sa doctrine officielle, par exemple ses articles de l'*Encyclopédie*, où il ne fait que reproduire, à l'usage du public, les idées consacrées (celles de Clarke entre autres), et sa doctrine personnelle, c'est-à-dire les écrits où il se donne toute liberté et se montre véritablement lui-même. Cette distinction a été très-bien faite par M. Damiron, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII*e *siècle* (t. I, p. 317); mais on n'en a pas toujours aussi bien tenu compte. On a récemment publié, par exemple, sous le titre d'*Esprit de Diderot*, un recueil où l'on a entassé pêle-mêle des pensées extraites de ses œuvres, sans avoir égard ni à leur origine ni à leur date. Ce n'est pas là faire vraiment connaître l'esprit de Diderot. Vous voyez quelles difficultés présente l'étude des idées morales de cet écrivain, mais vous voyez aussi par ce que je viens de dire, quelles sont les règles à observer dans cette étude. Il importe de les avoir toujours présentes à l'esprit.

Si, comme je l'ai fait pour les autres philosophes, je cherche d'abord à interroger Diderot sur les deux questions fondamentales de la morale : la question du libre arbitre et celle du principe même de la morale, du principe du devoir et de la vertu, je

trouve précisément, dans l'*Encyclopédie*, un article de notre écrivain sur la *liberté*, et des articles sur la *loi naturelle*, sur le *juste* et l'*injuste*, etc.

L'article sur la liberté est une excellente thèse en faveur du libre arbitre : Diderot y définit très-bien la liberté, le pouvoir qu'a un être intelligent de faire ce qu'il veut conformément à sa propre destination ; il y résume parfaitement les arguments par lesquels on la démontre, et y réfute non moins bien ceux sur lesquels s'appuie le fatalisme. Il montre très-bien aussi les conséquences pratiques de cette doctrine :

« Une chose qu'il faut ici remarquer, c'est que la doctrine qui détruit la liberté porte naturellement à la volupté ; et qui ne consulte que son goût, son amour-propre et ses penchants, trouve assez de raisons pour la suivre et pour l'approuver... Otez la liberté, vous ne laissez sur la terre ni vice ni vertu ; les récompenses sont ridicules et les châtiments sont injustes ; chacun ne fait que ce qu'il doit, puisqu'il agit selon la nécessité... Tout est dans l'ordre, car l'ordre est que tout cède à la nécessité. La ruine de la liberté renverse avec elle tout ordre et toute police, confond le vice et la vertu, autorise toute infamie monstrueuse, éteint toute pudeur et tout remords, dégrade et défigure sans ressource tout le genre humain. »

Diderot se montre ici le disciple de Voltaire, dont il cite à plusieurs reprises les beaux vers sur la liberté. Mais cet article contient-il sa vraie pensée?

ou n'y est-il que le simple rapporteur d'une opinion qu'il lui convient de professer dans l'*Encyclopédie*, mais qui au fond n'est pas la sienne? La phrase qui suit celles que je viens de lire suffirait seule à me rendre suspect le langage que Diderot tient ici : « Une doctrine si énorme ne doit pas être examinée dans l'école, mais punie par les magistrats. » Cette phrase, évidemment écrite en vue des magistrats, n'exprime certainement pas la vraie pensée de Diderot; le reste de son article l'exprime-t-il mieux? Je n'opposerai pas à cet article le roman de *Jacques le fataliste*, où l'auteur met en scène un homme entêté du fatalisme, et répétant en toute circonstance : « Cela était écrit là-haut », parce que de ce roman, dont l'invention d'ailleurs est assez pauvre, il n'y a guère de conclusion à tirer relativement à l'opinion de Diderot sur la liberté; mais un ouvrage écrit dans le même temps, après le voyage de Russie, le *Dialogue avec d'Alembert*, semble nous révéler la vraie pensée de notre philosophe. Voici comment il s'y exprime :

« Est-ce qu'on veut de soi? La volonté naît toujours de quelque motif interne ou externe, de quelque impression présente, de quelque réminiscence du passé, de quelque passion, de quelque projet dans l'avenir. Après cela, je ne dirai de la liberté qu'un mot, c'est que la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause une, nous, très-

compliquée, mais une. Et le vice et la vertu, que sont-ils? — De la bienfaisance ou de la malfaisance. On est heureusement ou malheureusement né; on est irrésistiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire et l'autre à l'ignominie. — Et l'estime de soi, la honte, le remords? — Puérilités fondées sur l'ignorance et la vanité d'un être qui s'impute à lui-même le mérite ou le démérite d'un instant nécessité. — Et les récompenses et les peines? — Des moyens de corriger l'être qu'on appelle méchant et d'encourager celui qu'on appelle bon. — Mais toute cette doctrine n'a-t-elle rien de dangereux? — Est-elle vraie ou fausse? Si elle est vraie, elle peut sans doute avoir des inconvénients, mais ils sont moindres que ceux du mensonge. Les suites fâcheuses de la vérité, quand elle en a, passent vite; celles du mensonge ne finissent qu'avec lui. »

Une lettre familière, antérieure à ce dialogue de bien des années (1766), exprime la même pensée avec la même précision et la même assurance :

« Je vais quitter le ton du prédicateur pour prendre, si je peux, celui du philosophe. Regardez-y de près, et vous verrez que le mot de *liberté* est un mot vide de sens; qu'il n'y a point et qu'il ne peut y avoir d'être libre; que nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation et à la chance des événements. Voilà ce qui dispose de nous invinciblement. On ne conçoit non plus qu'un être agisse sans motif, que le bras d'une balance agisse sans l'action d'un poids, et le motif est toujours externe, étranger, dépendant d'une nature ou d'une cause

quelconque qui n'est pas nous. Ce qui nous trompe, c'est la prodigieuse variété de nos actions, jointe à l'habitude que nous avons prise en naissant de confondre le volontaire avec le libre. Nous avons tant loué, tant repris, et réciproquement, que c'est un préjugé bien vieux que celui de croire que nous agissons librement. Mais il n'y a point de liberté; il n'y a point d'actions qui méritent la louange ou le blâme; il n'y a ni vice ni vertu, rien qu'il faille récompenser ou punir. Qu'est-ce qui distingue les hommes? La bienfaisance et la malfaisance. Le malfaisant est un homme qu'il faut détruire et non punir; la bienfaisance est une bonne fortune et non une vertu. Mais, quoique l'homme bienfaisant ou malfaisant ne soit pas libre, il n'en est pas moins un être qu'on modifie. C'est par cette raison qu'il faut détruire le malfaisant sur une place publique. De là les effets de l'exemple, des discours, de l'éducation, des plaisirs, de la douleur... De là une sorte de philosophie pleine de commisération, qui attache fort aux bons et n'irrite non plus contre le méchant que contre un ouragan... Il n'y a qu'une sorte de causes à proprement parler: ce sont les causes physiques; il n'y a qu'une sorte de nécessité: c'est la même pour tous les êtres. Ne rien reprocher aux autres, ne se repentir de rien, voilà les premiers principes de la sagesse. »

Diderot n'est plus ici le disciple de Voltaire, mais l'adepte du fatalisme, et il accepte résolûment les conséquences morales de cette doctrine. Vous voyez aussi par les dernières lignes que je viens de citer, comment il déduit cette opinion d'un principe

général qui n'est autre que celui du plus pur matérialisme. Je n'ai point à m'occuper, dans le cadre déjà trop vaste que je me suis tracé, de cette partie de la philosophie de Diderot; je me bornerai à regretter que notre philosophe n'ait pas été averti ici par sa conscience de la fausseté de son système métaphysique.

Heureusement Diderot n'est pas tout entier dans ce que nous venons de lire. Si tel était, en effet, son dernier mot sur la liberté, il semble que nous pourrions nous arrêter là dans l'étude de sa morale; car avec une telle doctrine, il n'y a plus de morale, et nous venons de voir que l'auteur ne recule pas devant cette conséquence : *Il n'y a ni vice ni vertu*, dit-il en propres termes. Mais, grâce à Dieu, les hommes, même les grands esprits (il vaudrait peut-être mieux dire : surtout les grands esprits), ne sont pas toujours aussi conséquents, en pareille matière, que le voudrait la logique; et Diderot ne s'en est pas tenu aux tristes résultats où nous venons de le voir arriver. Interrogeons-le donc sur la seconde des deux questions fondamentales de la morale, sur la question de l'origine et de la nature de la règle des mœurs, ou sur le principe du devoir et de la vertu, comme si sa négation de la liberté ne l'avait pas conduit à déclarer qu'il n'y a point de vertu.

Si nous regardons d'abord l'*Encyclopédie*, nous

y trouvons un article sur la *loi naturelle*, qui débute ainsi : « La loi naturelle est l'ordre éternel et immuable qui doit servir de règle à nos actions. Elle est fondée sur la différence essentielle qui se trouve entre le bien et le mal. » L'auteur cite plus loin, à l'appui de cette définition, ce passage de Cicéron : « La loi naturelle n'est point une invention de l'esprit humain, ni un établissement arbitraire que les peuples aient fait, mais l'impression de la raison éternelle qui gouverne l'univers » (*De legibus*, liv. II) ; et il finit son article en ces termes :

« Que ce soit donc une maxime pour nous incontestable que les caractères de la vertu sont écrits au fond de nos âmes ; de fortes présomptions nous les cachent à la vérité quelques instants; mais elles ne les effacent jamais. Pour les comprendre, il n'est pas besoin de s'élever jusqu aux cieux ni de percer dans les abîmes; ils sont aussi faciles à saisir que les principes des arts les plus communs; il en sort de toutes parts des démonstrations, soit que l'on réfléchisse sur soi-même, ou qu'on ouvre les yeux sur ce qui s'offre à nous tous les jours. En un mot, la loi naturelle est écrite dans nos cœurs en caractères si beaux, avec des expressions si fortes et des traits si lumineux qu'il n'est pas possible de la méconnaître. »

Lisez encore l'article *Juste, injuste :* Diderot conclut en disant, à la manière des stoïciens, qu'une action qui convient ou qui ne convient pas à la na-

ture de l'être qui la produit est moralement bonne ou mauvaise. « C'est de cette nature, disait-il quelques lignes plus haut, que résultent les propriétés de nos actions, lesquelles en ce sens ne souffrent point de variation; et c'est cette immutabilité des essences qui forme la raison et la vérité éternelle, dont Dieu, en qualité d'être souverainement parfait, ne saurait se départir. » Et Diderot cite, à l'appui de ces idées, Cicéron et Marc-Aurèle. Il aurait pu citer aussi, tout près de lui, Montesquieu. C'est bien là, en effet, leur pensée; mais nous dit-il ici tout ce qu'il pense lui-même?

La théorie qu'il expose dans les articles dont je viens de parler est celle qui place dans la raison, au-dessus de la passion et de toute considération d'intérêt personnel, le fondement de l'obligation morale, le principe du devoir et de la vertu; mais, si nous passons de l'*Encyclopédie* à d'autres écrits où Diderot expose plus librement sa pensée, nous trouverons une tout autre doctrine.

Dans un dialogue intitulé : *Le prosélyte répondant par lui-même* (Diderot écrivit ce dialogue en réponse à un autre qu'un théologien catholique avait publié sous ce titre : *Introduction aux grands principes ou réception d'un philosophe*), je trouve ceci : « *Le sage :* Quels sont, à votre avis, les devoirs de l'homme? — *Le prosélyte :* De se rendre heureux.

D'où dérive la nécessité de contribuer au bonheur des autres, ou en d'autres termes d'être vertueux. »

Ainsi, d'après ces paroles, la vertu, qui consiste à contribuer au bonheur des autres, a son principe dans le devoir de nous rendre heureux nous-mêmes, de telle sorte que l'intérêt personnel est en définitive le principe du devoir et de la vertu.

A la fin de ce même dialogue, *le sage* posant au *prosélyte* cette question : « Promettez-vous de suivre fidèlement la voix de la nature et des passions » ; — celui-ci répond : « Que nous dit cette voix? De nous rendre heureux. »

Je sais bien que l'explication que l'auteur nous donne ici de sa pensée dans une note montre qu'il entend ce principe dans un sens très-moral et qui le rapproche du stoïcisme ; mais toute cette explication ne saurait rendre à ce principe ce qui lui manque essentiellement pour pouvoir fonder l'obligation morale. Voici cette note :

« On a tort de s'en prendre aux passions des crimes des hommes ; c'est leurs faux jugements qu'il en faut accuser. Les passions nous inspirent toujours bien, puisqu'elles ne nous inspirent que le désir du bonheur ; c'est l'esprit qui nous conduit mal et qui nous fait prendre de fausses routes pour y parvenir. Ainsi nous ne sommes criminels que parce que nous jugeons mal, et c'est la raison, et non la nature qui nous trompe. Mais, me dira-t-on, l'expérience est contraire

à votre opinion, et nous voyons que les personnes les plus éclairées sont souvent les plus vicieuses. Je réponds que ces personnes sont en effet très-ignorantes sur leur bonheur, et là-dessus je m'en rapporte à leur cœur ; s'il est un seul homme sur la terre qui n'ait pas eu sujet de se repentir d'une mauvaise action par lui commise, qu'il me démente dans le fond de son âme. Eh ! que serait la morale, s'il en était autrement ? Que serait la vertu ? On serait insensé de la suivre, si elle nous éloignait de la route du bonheur, et il faudrait étouffer dans nos cœurs l'amour qu'elle nous inspire pour elle comme le penchant le plus funeste. Cela est affreux à penser. Non, le chemin du bonheur est le chemin même de la vertu. La fortune peut lui susciter des traverses, mais elle ne saurait lui ôter ce doux ravissement, cette pure volupté qui l'accompagne. Tandis que les hommes et le sort sont conjurés contre lui, l'homme vertueux trouve dans son cœur, avec abondance, le dédommagement de tout ce qu'il souffre. Le témoignage de soi, voilà la source des vrais biens et des vrais maux ; voilà ce qui fait la félicité de l'homme de bien parmi les persécutions et les disgrâces, et le tourment du méchant au milieu des faveurs de la fortune. »

Comme on le voit aussi par ce passage, suivant Diderot, les passions ne nous inspirant jamais que le désir du bonheur, nous inspirent toujours bien, et ce n'est pas à elles, mais à l'esprit qu'il faut attribuer le vice et le crime. Diderot érige donc ici la passion en un guide toujours sûr. Ce nouveau principe, sur lequel il greffe le précédent, est tout à fait

insoutenable. Aussi lui-même le contredit-il ailleurs, tout en se faisant l'apologiste à outrance de la passion. Voici, par exemple, ce qu'il écrit à mademoiselle Voland :

« Tout ce que la passion inspire, je le pardonne. Il n'y a que les conséquences qui me choquent. J'ai de tout temps été l'apologiste des passions fortes ; elles seules m'émeuvent ; qu'elles m'inspirent de l'admiration ou de l'effroi, je suis fort. Si *les actions atroces qui déshonorent notre nature sont commises par elles*, c'est par elles aussi qu'on est porté aux tentatives merveilleuses qui la relèvent. »

Ceci ne s'accorde guère avec cette autre assertion, que *les passions nous inspirent toujours bien ;* mais il reste toujours que Diderot est un apologiste déclaré des passions. C'est là un des traits qui caractérisent le mieux l'esprit de sa morale, et qu'il importe de noter en passant. L'ouvrage par lequel Diderot a pris rang parmi les philosophes de son temps, les *Pensées philosophiques*, débutait par cette apologie des passions :

« I. On déclame sans fin contre les passions ; on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs. C'est, dans sa constitution, un élément dont on ne peut dire ni trop de bien, ni trop de mal. Mais ce qui me donne de l'humeur, c'est qu'on ne les regarde jamais que du mauvais côté. On croirait faire injure à la raison si l'on disait un mot en faveur de ses

rivales. Cependant, il n'y a que les passions et les grandes passions qui puissent élever l'âme aux grandes choses. Sans elles, plus de sublime, soit dans les mœurs, soit dans les ouvrages; les beaux-arts retombent en enfance, et la vertu devient minutieuse.

» II. Les passions sobres font les hommes communs. Si j'attends l'ennemi, quand il s'agit du salut de ma patrie, je ne suis qu'un citoyen ordinaire. Mon amitié n'est que circonspecte, si le péril d'un ami me laisse les yeux ouverts sur le mien. La vie m'est-elle plus chère que ma maîtresse? je ne suis qu'un amant comme un autre.

» III. Les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires. La contrainte anéantit la grandeur et l'énergie de la nature. Voyez cet arbre; c'est au luxe de ses branches que vous devez la fraîcheur et l'étendue de ses ombres; vous en jouirez jusqu'à ce que l'hiver vienne le dépouiller de sa chevelure. Plus d'excellence en poésie, en peinture, en musique, lorsque la superstition aura fait sur le tempérament l'ouvrage de la vieillesse.

» IV. Ce serait donc un bonheur, me dira-t-on, d'avoir les passions fortes? Oui, sans doute, si toutes sont à l'unisson. Établissez entre elles une juste harmonie, et n'en appréhendez point de désordres. Si l'espérance est balancée par la crainte; le point d'honneur, par l'amour de la vie; le penchant au plaisir, par l'intérêt de la santé; vous ne verrez ni libertins, ni téméraires, ni lâches.

» V. C'est le comble de la folie que de se proposer la ruine des passions. Le beau projet que celui d'un dévot qui se tourmente comme un forcené pour ne rien désirer, ne

rien aimer, ne rien sentir, et qui finirait par devenir un vrai monstre, s'il réussissait. »

Il y a beaucoup de vrai dans cette apologie des passions; il ne faut pas oublier d'ailleurs qu'elle était dirigée contre une trop funeste erreur : l'ascétisme chrétien; mais, pour en revenir au point en question, je cherche vainement ici la règle dont j'ai besoin. Celle que nous indique Diderot, l'équilibre des passions, n'est elle-même qu'un moyen, et n'équivaut pas à la règle du devoir. Celle qui se tire de la considération de notre intérêt personnel ne la représente pas mieux. Il faut remonter plus haut pour atteindre le vrai principe de l'obligation morale.

C'est ce que Diderot semble reconnaître lui-même lorsque, répondant à Helvétius et à Saurin dans une chaude discussion, où ils s'arrachèrent, dit-il, le blanc des yeux, il distinguait de la crainte du ressentiment un motif tiré *de l'essence même de la vertu*.

« J'avouais que la crainte du ressentiment était bien la plus forte digue de la méchanceté, mais je voulais qu'à ce motif on en joignît un autre qui naissait de l'essence même de la vertu, si la vertu n'était pas un mot. Je voulais que le caractère ne s'en effaçât jamais entièrement, même dans les âmes les plus dégradées; je voulais qu'un homme qui pré-

férait son intérêt propre au bien public sentît plus ou moins qu'on pourrait faire mieux, et qu'il s'estimât moins de n'avoir pas la force de se sacrifier; que si l'ordre était quelque chose, on ne réussît jamais à l'ignorer, comme si de rien n'était; que quelque mépris que l'on fît de la postérité, il n'y eût personne qui ne souffrît un peu, si on l'assurait que ceux qu'il n'entendrait pas diraient de lui qu'il était un scélérat. »

Il serait donc injuste de reprocher à notre philosophe d'avoir méconnu tout principe de désintéressement et de dévouement. Comment cela pourrait-il être vrai du Diderot que nous connaissons? Mais ce qu'il faut bien dire, c'est qu'il n'a pas toujours su démêler l'origine et la nature du principe fondamental de l'obligation morale.

Si maintenant nous passons de ce principe à ses applications, et que nous cherchions à préciser l'idée que Diderot se faisait de nos divers devoirs et des vertus qui y correspondent, nous retrouverons dans cette partie de sa philosophie morale des lacunes ou des défauts, parfois même de déplorables écarts, qui tiennent soit à l'insuffisance de son principe, soit au courant où il se laisse entraîner; mais nous y retrouverons aussi de grands et nobles côtés.

La morale de Diderot est surtout une morale sociale : elle se concentre presque exclusivement dans nos devoirs envers les autres hommes. Il y a là une

première lacune à signaler, mais qui est commune à presque tous les philosophes du XVIIIe siècle, je ne dis pas à tous. Elle s'explique par la réaction qui se fit à cette époque contre la morale du moyen âge. Pour celle-ci, la vie intérieure en vue du salut éternel était tout, la vie sociale n'était rien; le XVIIIe siècle s'appliqua à remettre en honneur la vie et la morale sociales, mais à son tour il oublia trop la morale individuelle. Cette observation s'applique particulièrement à Diderot. Ce n'est pas que celui-ci n'admette aucune vertu individuelle; mais il en restreint beaucoup trop la sphère. Il semble les réduire aux deux suivantes: la *sincérité envers soi-même* et la *fermeté*, « la fermeté qui donnera de la teneur à sa conduite », dit-il dans une lettre à la comtesse de Forbach sur l'éducation d'un enfant, « qui le résignera à sa destinée et qui l'élèvera au-dessus des revers ». Il parle bien encore ailleurs (*Épître dédicatoire du Père de famille à la princesse de Nassau-Saarbruck*) du *respect de soi-même*, du *sentiment de la décence;* mais quel cas fait-il, en définitive, de la pudeur, de la chasteté, de toutes ces vertus qui sont les sauvegardes de la famille en même temps qu'elles sont des devoirs envers soi-même? Elles disparaissent dans la réaction que suscite chez lui l'ascétisme chrétien, et dans son apologie des passions, qui s'explique elle-même par cette

réaction ; et il ne s'aperçoit pas qu'il ébranle ainsi les fondements sur lesquels doit reposer l'édifice social qu'il voudrait reconstruire. Je ne puis parler ici de ses romans, qui outragent si violemment le sentiment de la pudeur; le seul fait de les avoir écrits prouve que Diderot n'avait pas lui-même ce sentiment, et qu'il ne voyait guère le mal que peuvent faire de pareils livres (1). Parlerai-je d'un autre écrit, le *Supplément au voyage de Bougainville*, où l'auteur, établissant un dialogue entre un aumônier de vaisseau et un habitant d'Otaïti, montre le second finissant par persuader au premier que l'état de nature, c'est-à-dire d'abandon à tous les instincts

(1) Et pourtant ce même Diderot prêche l'alliance de la morale et de l'art, et lui-même a cherché à réaliser cette alliance au théâtre dans des drames vertueux : *Le Père de famille*, *Le Fils naturel*. Voici ce qu'il dit à ce sujet dans ses *Salons* : « Je ne suis pas un capucin ; j'avoue cependant que je sacrifierais volontiers le plaisir de voir de belles nudités, si je pouvais hâter le moment où la sculpture et la peinture, plus décentes et plus morales, songeraient à concourir avec les beaux-arts à inspirer la vertu et à épurer les mœurs... Ces objets séduisants contrarient l'émotion de l'âme par le trouble qu'ils jettent dans les sens. Un tableau, une statue licencieux, sont peut-être plus dangereux qu'un mauvais livre. Dites-moi, littérateurs, artistes, répondez-moi. Si un jeune cœur innocent avait été écarté du chemin de la vertu par quelques-unes de vos productions, n'en seriez-vous pas désolé ! » Il est fâcheux que Diderot ne se soit pas fait à lui-même cette réflexion, quand il écrivait ses romans.

des sens est celui qui convient à l'homme, et que la *pudeur*, la *fidélité*, l'*adultère*, l'*inceste* même, sont des choses arbitraires et de convention? Faut-il chercher dans ce dialogue la vraie pensée de Diderot? Ou plutôt n'y faut-il pas voir un simple jeu d'esprit, mais qui en tout cas sent beaucoup trop le dévergondage? Bien qu'on puisse trouver dans ces pages la conséquence logique de l'apologie des sens et des passions de nature professée par Diderot, il serait trop déplorable qu'elles exprimassent le fond de sa pensée; il l'est déjà bien assez qu'il se soit permis de les écrire. Mais laissons ces tristes pages; et, sans insister davantage sur ce qui, dans notre philosophe, se rapporte à la morale individuelle, reportons nos yeux sur la meilleure partie de ses idées morales : celle qui regarde la morale sociale.

Il résume celle-ci en ces deux mots : *justice* et *bienfaisance*; « la justice qui prévient le murmure et qui règle la bienfaisance (1). » On pourrait le trouver faible sur l'article de la justice, surtout quand il tente de la définir : c'est que la justice exige un principe fixe et absolu qui lui manquait; en revanche, il est admirable sur la bienfaisance : c'est qu'il la portait écrite dans son cœur. « Tout ce qui blesse l'espèce humaine, me blesse », écrivait-il à mademoiselle

(1) *Lettre à la comtesse de Forbach sur l'éducation des enfants.*

Voland (30 septembre 1760). C'est, sous une autre forme, le mot du poëte ancien : *Nil humani à me alienum puto;* nul n'était mieux fait que Diderot pour comprendre et pratiquer cette belle parole.

Il y a dans les *Mélanges* de Diderot, un très-curieux entretien d'un père avec ses enfants (il s'agit du père même de l'auteur). Dans cet entretien, notre philosophe, nous introduisant dans l'intérieur de sa famille, nous fait assister à la vivante discussion de quelques cas de conscience très-intéressants, et met en scène, dans la personne de son père et dans la sienne, deux systèmes opposés : d'un côté, celui d'un homme qui, frappé du danger de se mettre au-dessus des lois dont sa raison reconnaît la sagesse, se fait un devoir de se conformer rigoureusement à leurs prescriptions dans tous les cas, alors même que ses propres sentiments d'humanité et la voix de l'équité naturelle le poussent à s'en écarter; de l'autre, celui d'un philosophe qui pense « qu'à la rigueur il n'y a point de lois pour le sage », mais que, « toutes étant sujettes à des exceptions, c'est à lui qu'il appartient de juger des cas où il faut s'y soumettre ou s'en affranchir ». Ce dernier système est bien celui de Diderot. Les lignes suivantes qui se trouvent plus haut (celles que je viens de citer sont placées tout à la fin de l'entretien), vous en donneront une idée plus précise : « La nature a fait les

bonnes lois de toute éternité; c'est une force légitime qui en assure l'exécution, et cette force qui peut tout contre le méchant ne peut rien contre l'homme de bien. Je suis cet homme de bien; et dans ces circonstances et beaucoup d'autres que je vous détaillerais, je la cite au tribunal de mon cœur, de ma raison, de ma conscience, au tribunal de l'équité naturelle; je l'interroge, je m'y soumets ou l'annule. » Diderot a bien compris lui-même le danger d'un tel système : le mot qui sert en quelque sorte de conclusion à l'entretien est cette observation qu'il met dans la bouche de son père, en réponse à la déclaration de son principe qu'à la rigueur il n'y a point de lois pour le sage : « Je ne serais pas trop fâché, me répondit-il, qu'il y eût dans la ville un ou deux citoyens comme toi; mais je n'y habiterais pas s'ils pensaient tous de même. » Plus haut, il avait déjà attribué à son père cette réponse : « Prêche ces principes-là sur les toits, je te promets qu'ils feront fortune et tu verras les belles choses qui en résulteront. » Vous le voyez par là, Diderot sentait parfaitement le côté faible du principe qu'il mettait en avant. Il n'en indique pas moins bien le vice, mais, à son insu, cette fois, par cette réplique même qu'il fait à son père : « Je ne les prêcherai pas; il y a des vérités qui ne sont pas faites pour les fous, mais je les garderai pour moi. » Qu'est-ce, en effet, qu'un principe

de morale qu'on ne saurait, de son propre aveu, se permettre de prêcher aux autres, mais qu'il faut garder pour soi? Un tel aveu n'en est-il pas la plus éclatante condamnation? Mais ce système plaît à Diderot, parce qu'il lui permet de s'abandonner librement aux mouvements de son cœur et de sacrifier, en vue de la bienfaisance, la règle au sentiment. Le sentiment, le cœur, voilà en effet pour lui le grand principe de la morale humaine. Il la remplit ainsi d'un souffle ardent et généreux, mais en revanche il la livre à l'arbitraire.

Nous n'avons pas besoin de sortir de l'entretien qui nous a arrêtés pour montrer, par l'exemple même de Diderot, où peut conduire l'arbitraire en pareille matière. A côté de décisions vers lesquelles nous inclinent avec lui non-seulement le sentiment d'humanité, mais celui de l'équité naturelle, nous en trouvons qui, par l'effet naturel du manque de toute règle fixe, vont jusqu'à blesser le sentiment même et tournent précisément contre le but qu'il a en vue. C'est ainsi qu'il dissuade un médecin de guérir un malhonnête homme confié à ses soins. A la vérité, il n'entend peut-être pas répondre absolument de l'opinion qu'il se représente soutenant ici : lui-même met dans la bouche du docteur, dont il fait son interlocuteur, une très-judicieuse réponse : « Mon affaire est de le guérir et non de le juger. » Mais cet

exemple n'en atteste pas moins la force de la pente où Diderot s'est placé. On ne s'arrête pas dans l'arbitraire : l'abîme est au fond. Voilà ce dont Diderot (comme plus tard Jacobi dans son opposition à la morale de Kant) n'a point tenu un compte suffisant, sans toutefois l'oublier tout à fait ; voilà ce qu'il faut toujours rappeler à ceux qui, comme lui (et comme Jacobi, dont il serait curieux de le rapprocher), tout en voulant et en croyant défendre l'esprit contre la lettre, sont trop disposés à sacrifier à l'arbitraire du sentiment l'inflexibilité de la loi du devoir et tendent ainsi à ruiner l'obligation morale.

TRENTE-CINQUIÈME LEÇON.

DIDEROT.

SES IDÉES POLITIQUES.

Pourquoi Diderot n'aimait pas à s'occuper des affaires publiques, quoi qu'il fût loin d'être indifférent aux questions politiques. — Idée concernant la réforme du régime fiscal existant (3e *dialogue*). — Les *Principes de la politique des souverains* : nature et but de cet ouvrage. — Indication des principales maximes qu'il renferme relativement à l'essence du despotisme, à ses moyens, à ses effets. — Rapprocher, sur l'idée du despotisme, des *Principes de la politique des souverains*, l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, les *Pensées* et la *Dédicace du Père de famille à la princesse de Nassau-Saarbruck ;* principe proclamé par Diderot dans ces divers ouvrages : « Un homme ne peut être la propriété d'un souverain. » Revendication de la liberté de penser ; — guerre à l'intolérance : belle lettre de Diderot à son frère le chanoine. — But poursuivi, mais dépassé, par Diderot.

Dans ce portrait peint par lui-même que j'ai déjà cité, Diderot disait : « Il n'aimait pas à s'entretenir des affaires publiques, mais des lettres et de la morale, des grandes questions de philosophie. » Cela ne veut pas dire qu'il fût indifférent aux questions

politiques : les questions politiques sont trop étroitement unies aux questions morales, elles intéressent trop particulièrement la dignité et le bonheur des hommes, pour qu'elles puissent laisser indifférente l'âme d'un philosophe, surtout d'un philosophe tel que Diderot. Il voulait dire sans doute qu'il n'aimait pas à s'entretenir des affaires publiques de son temps, soit par goût pour des questions d'un ordre plus relevé et plus général, soit par dégoût de ces affaires elles-mêmes, qui ne lui offraient pas en effet un bien agréable sujet d'entretien, et où, en outre, il ne se sentait pas libre. L'entreprise de l'*Encyclopédie*, qui fut l'œuvre de sa vie, lui mettait d'ailleurs trop de difficultés sur les bras pour qu'il pût songer à fronder encore le pouvoir sur les affaires de la politique courante. Mais, il faut le dire aussi, bien qu'il ne pût être indifférent aux problèmes de la philosophie politique, ce ne sont pas les questions qui l'attiraient le plus : dans l'*Encyclopédie*, par exemple, il y a de lui très-peu d'articles sur ces questions, tandis qu'il y en a beaucoup et de très-longs sur les questions morales proprement dites. S'il n'a point entièrement négligé les idées politiques, il est loin de les avoir cultivées comme ses grands contemporains, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, ou même Voltaire ; ce n'est pas là qu'était son rôle. La matière est donc ici moins riche qu'elle ne

l'était pour des philosophes, ou qu'elle ne l'a été pour Diderot lui-même dans l'ordre des idées morales. Quoi qu'il en soit, quelques-uns de ses écrits où il touche indirectement ou directement aux questions politiques, entre autres, son *Essai sur le règne de Claude et de Néron*, dont je vous ai déjà indiqué l'origine, et surtout les *Principes de politique des souverains*, dont je vais vous entretenir, nous offrent, sinon une doctrine politique régulière et complète, du moins des idées détachées, des principes généraux et des traits saillants qui représentent bien l'esprit de Diderot sur ce point, ou, si l'on veut, la politique de Diderot, et qu'il importe de recueillir pour compléter l'étude que nous avons entreprise.

Mais avant de nous élever à des idées plus générales, je veux vous mettre sous les yeux la fin d'un dialogue supposé par Diderot entre un père et sa fille, qui confirmera tout de suite ce que je viens de vous dire : vous verrez par là combien notre philosophe, s'il n'aimait pas à s'occuper des affaires publiques, était loin d'être indifférent aux questions d'intérêt public et aux idées de réforme que soulevait dans les esprits la barbarie du régime fiscal qui pesait alors sur la France, et contre lequel vous avez vu s'élever tous les philosophes que nous avons étudiés : l'abbé de Saint-Pierre, Montesquieu, Voltaire, Rousseau enfin qui en a tracé dans ses *Con-*

fessions un si saisissant tableau. La fille que Diderot met en scène, après avoir raconté un premier entretien où son père lui a demandé si elle a jamais songé aux obligations que la fortune impose aux riches envers les déshérités de ce monde, à la dette des pauvres, poursuit ainsi son récit :

« Après cette conversation, qui me rendit triste et rêveuse parce qu'elle contrariait mes idées, nous nous promenâmes chacun de notre côté. Mon bon père rêvait ; je lui en demandai le sujet ; il fit difficulté de me le dire, craignant que les idées qui l'occupaient ne fussent au-dessus de ma portée. En effet, je n'en compris pas alors toute l'étendue. Mourrai-je, me dit-il, sans avoir vu exécuter une chose qui ne coûterait qu'un mot au souverain, qui préviendrait toutes les années des millions d'injustices, et qui produirait une infinité de biens ? Quel est ce projet, lui dis-je, mon père ? Il n'est pas de moi, reprit-il ; il est d'un de mes amis. J'ai toujours regretté qu'il n'ait pas été à portée d'en faire usage. C'est la publication du tarif général des impôts et de leur répartition. Par là on connaîtrait le dénombrement du peuple, la population d'un lieu et la dépopulation d'un autre, les richesses de chaque citoyen, la pauvreté, et par conséquent la dette des riches ; l'inégalité de la répartition serait empêchée, car qui oserait ainsi publiquement accorder de la prédilection par quelque vue que ce soit d'intérêt ou de timidité ? L'impôt ne doit tomber que sur celui qui est au-dessus du besoin réel. Celui qui est au-dessous, est de la classe des pauvres, et elle ne doit rien payer. Sans compter le frein

que cette publicité mettrait nécessairement à l'avidité et aux vexations des gens préposés à la perception des impôts. C'est dans nos provinces, dans nos campagnes, qu'on peut voir à quels excès ces abus sont portés... Cette conversation dura jusqu'au soir, et je la vis finir à regret. »

Les *Principes de la politique des souverains*, sont un recueil de maximes où Diderot met à nu la politique des despotes, les secrets de l'empire, *arcana imperii*, comme il dit après Tacite et Machiavel, et où il leur oppose les principes éternels de la morale et du droit. Il avait d'abord imaginé, pour rendre la chose plus piquante, un souverain (tel par exemple que Frédéric II), commentant les maximes du despotisme recueillies dans l'histoire des Césars. De là, la première forme et le premier titre de cet écrit : *Notes écrites de la main d'un souverain à la marge de Tacite*. Il en changea depuis la forme et par suite le titre; il l'appela tout simplement : *Principes de la politique des souverains*.

Je ne puis citer ici toutes ces instructives maximes; j'en veux seulement relever quelques-unes, les plus saillantes, afin de vous faire connaître l'esprit général qui en a inspiré le recueil.

Citons d'abord quelques traits par lesquels Diderot fait très-heureusement ressortir l'essence même du despotisme.

On connaît le mot de Louis XIV : « L'État, c'est

moi; » Diderot fait dire au souverain (maxime 99) : « Il n'y a qu'une personne dans l'empire, c'est moi. » La maxime qui précède (98) est le corollaire de celle-là : « Point de ministres chez soi, mais des commis. »

Malheureusement cette prétention du souverain trouve trop souvent son appui dans un préjugé populaire qui est comme la racine de la servitude, et que, pour cette raison même, le souverain élève au rang d'un dogme sacré et indiscutable : « Attacher le salut de l'État à une personne, préjugé populaire, qui renferme tous les autres; attaquer ce préjugé, crime de lèse-majesté au premier chef (58). »

L'irresponsabilité du souverain,—je ne parle pas de cette irresponsabilité fictive ou relative qu'admettent les monarchies constitutionnelles, mais de l'irresponsabilité réelle et absolue d'un despote, — cette irresponsabilité est très-bien caractérisée par le trait suivant (45) : « Un souverain ne s'accuse jamais qu'à Dieu; mais c'est qu'il ne pèche jamais qu'envers lui, cela est clair. »

Un tel être, omnipotent, irresponsable et impeccable, peut-il encore être un homme? Écoutez Diderot (130) : « Un roi n'est ni père, ni fils, ni frère, ni parent, ni ami. Qu'est-il donc? Roi, même quand il dort. »

Mais, pour maintenir un pareil pouvoir, qui place

un homme au-dessus de toutes les lois divines et humaines, le préjugé populaire, dont il était question tout à l'heure, ne suffit pas ; la force et la ruse, la terreur et la dissimulation, la compression et la corruption sont nécessaires.

La force suppose une armée puissante qui soit tout entière dans la main du souverain : « Celui qui n'est pas maître du soldat n'est maître de rien (65) »; — au contraire, « celui qui est maître du soldat est maître de la finance (66), » et, pourrait ajouter Diderot, de tout. Aussi met-il ces maximes dans la bouche du souverain : « Tout sacrifier à l'État militaire; il faut du pain aux sujets, il me faut des troupes et de l'argent (91) »; — et « tous les ordres de l'État se réduisent à deux : des soldats et leurs pourvoyeurs (92) ». Diderot fait encore dire à son souverain : « Je me soucie fort peu qu'il y ait des lumières, des poëtes, des orateurs, des peintres, des philosophes; et je ne veux que de bons généraux; la science de la guerre est la seule utile (102) »; — et « je me soucie encore moins des mœurs, mais bien de la discipline militaire (103) ».

C'est alors que le souverain pourra dire : « Mes sujets ne seront que des Ilotes sous un nom supposé (105) » — et qu'il pourra ajouter : « Mes idées suivies par cinq ou six successeurs conduiraient infailliblement à la monarchie universelle (106). »

Une armée puissante et disciplinée, tel est donc l'indispensable instrument de la tyrannie. Mais en indiquant le mal, Diderot indique aussi le remède : aux institutions militaires du despotisme, il oppose les institutions militaires des républiques ou en général des gouvernements libres : « Sous quelque gouvernement que ce fût, le seul moyen d'être libres, ce serait d'être tous soldats; il faudrait que dans chaque condition le citoyen eût deux habits, l'habit de son état et l'habit militaire. Aucun souverain n'établira cette éducation (67). » — Il sait trop bien que « il n'y a de bonnes remontrances que celles qui se font la baïonnette au bout du fusil (68) ».

Si la crainte de la force armée dont il dispose ne suffit pas au despote pour contenir ses sujets, il y joindra la terreur qu'impriment les supplices ou d'autres peines. « Savoir faire des coupables » est une de ses maximes (18) ; et celle-ci, qui en est le commentaire : « Sévir contre les innocents, quand il en est besoin, il n'y a point d'honnête homme que ne puisse faire trembler cette maxime, qu'on ne manque jamais de colorer de l'intérêt public (19). »

Mais la force et la terreur ne sont pas des moyens toujours sûrs : « La terreur est une sentinelle qui manque un jour à son poste (133) »; il est donc nécessaire d'y joindre aussi la ruse et la dissimulation, l'hypocrisie. Il importe *d'abord de dérober*, autant

que possible, *au peuple sa servitude : un moyen très-sûr* pour cela, c'est de *toujours demander l'approbation dont on peut se passer* (34). Diderot ajoute : « Toujours mettre le nom du sénat avant le sien : *Ex senatus consulto et auctoritate Cæsaris;* on n'y manque guère, quand le sénat n'est rien. »

Voici d'autres pratiques non moins utiles : « Se faire solliciter de ce qu'on veut faire (par exemple de garder l'empire), secret d'Auguste (40). » — « Apprendre la langue de Tibère avec le peuple. *Verba obscura, perplexa, suspensa, eluctantia, in speciem recusantis composita.* » — « Penser une chose, en dire une autre ; mais avoir plus d'esprit que Pompée, qui mentait maladroitement (20). »

C'est aussi à Tibère que revient l'honneur de cette maxime : « Ne pas outrer la dissimulation ; s'attrister de la mort de Germanicus, mais ne la pas pleurer. Alors les larmes, évidemment fausses, n'en imposent à personne et ne sont que ridicules (21). »

Voici encore qui revient à Tibère : « Je n'ignore pas les bruits qui courent (c'est Diderot qui le fait ici parler d'après Tacite) ; mais je ne veux pas que Silanus soit jugé sur des bruits. Je vous conjure de négliger l'intérêt que je prends à la chose, et la peine que cette affaire me cause, et de ne pas confondre des imputations avec des faits. » — « C'est ainsi, ajoute Diderot, qu'on parlerait de nos jours à une

commission, espèce de justice et d'humanité perfide, moyen sûr de faire périr un innocent comme coupable, au lieu que les assassinats faisaient périr les coupables comme innocents, *tanquam innocentes perierant*. Plus le souverain affecte de pitié, plus la perte est certaine. »

C'est là une hypocrisie digne de Tibère, comme est digne de Néron, cette *perfidie abominable d'étouffer en embrassant* (13). Diderot n'a pas assez d'indignation contre de pareils moyens; mais lui qui déclare ne pas *aimer la finesse* (10), n'accorde-t-il pas encore trop, quand il dit (15): « Faire échouer par le choix des moyens ce qu'on ne saurait empêcher. J'approuve fort cette ruse, pourvu que l'on s'en serve pour empêcher le mal, et non pas pour empêcher le bien; car il est certain qu'il y a des circonstances où l'on est forcé de suppléer à l'ongle du lion qui nous manque par la queue du renard. »

Relevons encore dans les maximes de Diderot un raffinement de l'hypocrisie des despotes : « Il ne faut jamais manquer de justice dans les petites choses, parce qu'on en est récompensé par le droit qu'elle accorde de l'enfreindre impunément dans les grandes; maxime détestable, parce qu'il faut être juste dans les grandes choses et dans les petites; dans ces dernières, parce qu'on en exerce la justice plus facilement dans les grandes (3). »

Mais on n'a pas toujours recours à ce raffinement: le principe de la raison d'État ou du salut public ne justifie-t-il pas tout? Diderot se borne à exposer cette théorie sous sa forme la plus brutale, pensant sans doute qu'il suffit de la montrer ainsi pour la flétrir: « Lorsqu'il s'agit du salut du souverain, il n'y a plus de lois. L'inquiétude, même innocente, qu'on lui cause est un crime digne de mort. Lorsqu'il s'agit du public relativement au bien particulier, la justice se tait; lorsqu'il s'agit de l'avantage de l'empire, c'est la force qui parle. Il faut dormir tranquillement chez soi. Tous les auteurs ont dit: cette subtilité scrupuleuse que nous portons dans les affaires particulières ne peut avoir lieu dans les affaires publiques. *Judicialis ista subtilitas in negotia publica minime cadit* (165). »

Je ne recueillerai plus que deux traits dans ces maximes qui en fournisseut tant, l'un sur le parti que le despotisme peut tirer de la nuit pour faire ses coups, l'autre sur l'effet qu'il produit naturellement sur l'éducation.

Voici le premier (144) : « Les ordres de la souveraineté qui s'exécutent la nuit marquent injustice ou faiblesse; n'importe. Que les peuples n'apprennent la chose que lorsqu'elle est faite. »

Voici le second : « Dans les sociétés les plus corrompues, on élève la jeunesse pour être honnête;

sous les gouvernements les plus tyranniques, on l'élève pour être libre. Les principes de la scélératesse sont si hideux, et ceux de l'esclavage si vils, que les pères qui les pratiquent rougissent de les prêcher à leurs enfants. Il est vrai que dans l'un et l'autre cas l'exemple remédie à tout. »

Vous le voyez, toutes ces maximes respirent la haine du despotisme et l'horreur de la servitude. Diderot y dénonce toutes les pratiques de la tyrannie. Il nous en décrit tout l'arsenal, non pour se donner le malin plaisir d'étaler les côtés honteux de la nature humaine, mais pour montrer ce que valent les gouvernements despotiques et soulever contre eux l'indignation des honnêtes gens.

Cette haine du despotisme qu'il partage avec les réformateurs de son siècle, les Montesquieu, les Voltaire, les Jean-Jacques Rousseau et tant d'autres, elle éclate, pour ainsi dire à toutes les pages de son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. Je n'en citerai qu'un trait, entre mille :

« La contrainte des gouvernements despotiques rétrécit l'esprit sans qu'on s'en aperçoive ; machinalement on s'interdit une certaine classe d'idées fortes, comme on s'éloigne d'un obstacle qui nous blesserait; et lorsqu'on est accoutumé à cette marche pusillanime et circonspecte, on revient difficilement à une marche audacieuse et franche. ».

Voici encore une page des *Pensées* de Diderot qui mérite d'être citée :

« Convenir avec un souverain qu'il est le maître absolu pour le bien, c'est convenir qu'il est le maître absolu pour le mal, tandis qu'il ne l'est ni pour l'un ni pour l'autre. Il me semble que l'on a confondu les idées de père avec celles de roi. Peuples, ne permettez pas à vos prétendus maîtres de faire même le bien contre votre volonté générale. O redoutable notion de l'utilité publique! Parcourez les temps et les nations, et cette grande et belle idée d'utilité publique se présentera à votre imagination sous l'image symbolique d'un Hercule qui assomme une partie du peuple aux cris de joie et aux acclamations de l'autre partie, qui ne sent pas qu'incessamment elle tombera écrasée sous la même massue aux cris de joie et aux acclamations des individus actuellement vexés. Les uns rient, quand les autres pleurent; mais la véritable notion de la propriété entraînant le droit d'us et d'abus, jamais un homme ne peut être la propriété d'un souverain, un enfant la propriété d'un père, une femme la propriété d'un mari, un domestique la propriété d'un maître, un nègre la propriété d'un colon. »

Dans ces dernières lignes, nous voyons nettement et vivement exprimé ce principe, qui est une des grandes idées du XVIIIe siècle, que tous les philosophes de ce temps ont développé à l'envi et qui va bientôt passer de la théorie dans la loi positive, à savoir que l'homme est son propre maître

et que nul ne peut être la propriété d'un autre. Ce principe, qui est la condamnation de toute espèce de despotisme, Diderot ne manque pas de le rappeler, quand il a occasion de s'adresser aux princes. Il dédie sa pièce du *Père de famille* à la princesse de Nassau-Saarbruck, et savez-vous quel langage il suppose que cette princesse doit tenir à son fils? « Mon fils, lui fait-il dire, rappelez-vous que la nature n'a point fait d'esclaves et que personne sous le ciel n'a plus d'autorité qu'elle. » Voilà une épître dédicatrice telle que les princes n'en avaient guère reçu jusque-là.

Mais c'est surtout dans la revendication de la liberté de penser et dans la guerre à l'intolérance que se manifeste le rôle de Diderot au XVIIIe siècle. On peut dire de lui comme de Voltaire, que toute sa vie a été une longue lutte en faveur de cette liberté contre l'intolérance. N'était-ce pas cette liberté qu'il défendait en soutenant l'*Encyclopédie* contre toutes les persécutions suscitées par le fanatisme, et, malgré toutes ces persécutions et toutes sortes d'entraves, en menant à bonne fin, presque à lui seul, cette œuvre gigantesque, à laquelle il consacra près de trente ans de sa vie et sacrifia tout son repos! Ah! messieurs, ne traitons pas trop légèrement de pareils hommes, quels qu'aient pu être leurs entraînements. En avons-nous beaucoup au-

jourd'hui capables d'un tel courage et d'un tel dévouement?

Diderot regardait, avec raison, comme un *droit naturel*, la liberté de penser, ou, ce qui revient au même, de publier sa pensée :

« La liberté de publier ses pensées, disait-il, n'admet aucun privilége exclusif; l'art de penser appartient *de droit* à toute la classe bipède des hommes; c'est au temps à exterminer toutes les productions ridicules, et il s'acquitte de ce devoir sans que personne s'en mêle. »

Il faudrait citer encore en faveur de la liberté de penser et contre l'intolérance une lettre écrite par Diderot (le 29 décembre 1760) à son frère, le chanoine que vous savez, lettre qu'il lui envoie, comme il dit, pour ses étrennes. Ne pouvant vous la lire tout entière, j'en veux du moins extraire quelques passages :

« L'esprit ne peut acquiescer qu'à ce qui lui paraît vrai; le cœur ne peut aimer que ce qui lui semble bon. La contrainte fera de l'homme un hypocrite, s'il est faible; un martyr, s'il est courageux. Faible ou courageux, il sentira l'injustice de la persécution, et il s'en indignera... Tout moyen qui excite la haine, l'indignation et le mépris, est impie. Tout moyen qui réveille les passions et qui tient à des vues intéressées, est impie. Tout moyen qui relâche les liens naturels et éloigne les pères des enfants, les frères des frères,

et les sœurs des sœurs, est impie. Tout moyen qui tendrait à soulever les hommes, à armer les nations et à tremper la terre de sang, est impie. Il est impie de vouloir imposer des lois à la conscience, règle universelle des actions. Il faut l'éclairer et non la contraindre. Les hommes qui se trompent de bonne foi sont à plaindre, jamais à punir. Il ne faut tourmenter ni les hommes de bonne foi ni les hommes de mauvaise foi, mais en abandonner le jugement à Dieu... Si l'on peut arracher un cheveu à celui qui pense autrement que nous, on pourra disposer de sa tête, parce qu'il n'y a point de limites à l'injustice... Dans un État intolérant, le prince ne serait qu'un bourreau aux gages du prêtre. S'il suffisait de publier une loi pour être en droit de sévir, il n'y aurait point de tyran... Si votre vérité me proscrit, mon erreur, que je prends pour la vérité, vous proscrira. »

Ce langage est celui de la raison; Diderot oppose ensuite au prêtre fanatique les paroles du Christ, afin de battre le ministre de l'Évangile par l'Évangile lui-même :

« Le Christ a dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde », et vous, son disciple, vous voulez tyranniser ce monde. — Il a dit : « Je suis doux et humble de cœur. » Êtes-vous doux et humble de cœur? — Il a dit : « Heureux les débonnaires, les pacifiques et les miséricordieux! » En conscience, méritez-vous cette bénédiction? Êtes-vous débonnaire, pacifique et miséricordieux? — Il a dit : « Je suis l'agneau qui a été mené à la boucherie sans se plaindre. « Et vous êtes tout prêt à prendre le couteau du boucher et à égorger celui pour

qui le sang de l'agneau a été versé. — Il a dit : « Si l'on vous persécute, fuyez. » Et vous chassez ceux qui vous laissent dire, et qui ne demandent pas mieux que de paître doucement à côté de vous. — Il a dit : « Vous voudriez que je fisse tomber le feu du ciel sur vos ennemis? » Vous savez quel esprit vous anime. »

Lequel, je vous le demande, du prêtre de Jésus ou du philosophe est ici le plus fidèle à l'esprit de l'Évangile? Il est fâcheux que les philosophes du XVIIIe siècle et Diderot lui-même n'aient pas toujours aussi bien distingué de l'Église le christianisme évangélique, et qu'au lieu de battre celle-là par celui-ci, ils aient trop souvent commis la faute de les confondre dans une même réprobation, comme Chateaubriand les confondra plus tard dans une même apologie. Ils se seraient ainsi montrés plus justes, et ils auraient offert moins de prises à la réaction qui a suivi. Mais il faut reconnaître aussi que la confusion où ils sont tombés n'était alors que trop naturelle : il était tout simple qu'ils éprouvassent quelque chose de ce sentiment de répulsion qui poussa Jordano Bruno à détourner la tête, sur le bûcher de l'inquisition, de l'image de ce Jésus au nom duquel on le brûlait (1).

(1) Ceci peut sans doute s'appliquer à Voltaire, répondant sur son lit de mort au prêtre qui lui demandait s'il reconnaissait la divinité de Jésus-Christ : « Au nom de Dieu, ne me parlez pas de cet homme-

On s'explique de la même manière cette fureur d'athéisme qui s'empara alors de beaucoup d'esprits tels que d'Holbach, Helvétius, Naigeon, etc. Bien que ces philosophes fussent les amis de Diderot, je n'oserais le ranger dans la même classe. Son matérialisme, comme l'a dit un autre de ses amis, Grimm, était empreint d'idéalisme; et son athéisme, si athéisme il y a (1), n'était pas aussi absolu que celui des philosophes que je viens de nommer. On a souvent cité cette magnifique parole des *Pensées philosophiques*, que ceux qui accusent Diderot d'athéisme feraient bien de méditer pour leur compte : « Insensés que vous êtes! détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées; élargissez Dieu; voyez-le partout où

là. » Mais, comme dit très-bien M. Ernest Havet (*Jésus dans l'Histoire*, p. 19), « il ne faut pas croire que Voltaire ait traversé les Évangiles toujours raillant et détruisant, et détournant les yeux de l'image sacrée ». M. Havet cite, à l'appui de cette assertion, un passage de l'article RELIGION du *Dictionnaire philosophique* où la figure de Jésus est admirablement représentée, et où son enseignement et ses exemples sont nettement distingués de ceux de ses prétendus ministres. J'ai moi-même cité dans mes leçons sur Voltaire (tome I de ce cours, p. 278) un passage d'un de ses *Discours en vers sur l'homme* qui est aussi un éclatant hommage à la morale évangélique dans ce qu'elle a de beau et d'éternel.

(1) Sur le caractère de la doctrine métaphysique de Diderot (qu'il n'est pas de mon sujet d'examiner), voyez l'article du sincère et profond M. Vacherot dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

il est, ou dites qu'il n'est point.» Voici un autre trait caractéristique moins connu, qui nous a été transmis par Grimm. Un jour que celui-ci se promenait dans les champs avec Diderot, le philosophe ayant cueilli un bluet et un épi, semblait interroger son cœur. «Que faites-vous là, lui demanda son ami?—J'écoute. — Qu'est-ce qui vous parle? — Dieu. — Eh bien? — C'est de l'hébreu; le cœur comprend, mais l'esprit n'est pas assez haut placé.» Vous le voyez, l'athéisme de Diderot n'était pas aussi tranché qu'on a bien voulu le dire : lui aussi, il entendait la voix de son cœur. Mais ce même cœur saignait, s'indignait et se révoltait à la pensée de tous les maux que la superstition, mère du fanatisme, avait causés et causait encore sous ses yeux à l'humanité, et il le poussait à rejeter toute idée religieuse pour mieux déraciner la superstition. Son esprit, d'ailleurs, vous venez de le voir, ne trouvait pas dans la notion de Dieu cette lumière de l'évidence qui seule pouvait satisfaire son amour de la vérité.

Ici sans doute, comme sur d'autres points que j'ai eu occasion d'indiquer dans le cours de cette étude, Diderot a dépassé le but qu'il poursuivait : il voulait affranchir l'humanité du joug de la superstition et des préjugés et faire régner à leur place la raison; et, sous le titre de préjugés et de superstition, il confondait et attaquait pêle-mêle, avec des erreurs

funestes, des idées et des sentiments inhérents à l'esprit et au cœur de l'homme et qui font sa noblesse. Mais il n'en faut pas moins reconnaître la grandeur de ce but, qui fut celui de sa vie et de l'œuvre à laquelle il a attaché son nom, de l'*Encyclopédie;* et il faut reconnaître aussi que, malgré ses emportements, ses efforts n'ont pas été stériles. Rendons-lui en finissant cet hommage, qu'il a été un des plus puissants auteurs de ce mouvement d'émancipation et d'affranchissement que l'humanité doit au XVIII[e] siècle, et que notre tâche à nous doit être de continuer et de compléter en épurant, en précisant, en propageant et surtout en appliquant de plus en plus les grands principes qu'il nous a légués.

TRENTE-SIXIÈME LEÇON.

D'ALEMBERT.

L'HOMME : SA VIE. — SON CARACTÈRE.

SA VIE. Sa naissance (1717) : abandonné par ses parents (Destouches et madame de Tencin), il est sauvé et élevé par une vitrière, madame Rousseau. — Ses études au collége Mazarin. — Il étudie ensuite le droit et la médecine, mais en y joignant l'étude des mathématiques, auxquelles il finit par se livrer tout entier. — Ses premiers mémoires scientifiques; son entrée à l'Académie des sciences (1741). — Nouveaux travaux qui révèlent en lui un génie mathématique du premier ordre. — Sa collaboration à l'*Encyclopédie,* d'où il se retire plus tard. — Qu'on ne saurait pourtant l'accuser d'avarice : divers traits qui attestent son désintéressement. — Ses travaux littéraires, historiques, philosophiques avant ou après sa nomination à l'Académie française (1754), où il succéda à Duclos (1772) comme secrétaire perpétuel. — Services rendus à la philosophie par d'Alembert, grâce à sa position dans les Académies, mais fâcheuse influence de l'esprit académique sur le langage du philosophe. — D'Alembert homme de société. — Sa liaison avec mademoiselle de Lespinasse. — Sa mort (1783). — SON CARACTÈRE. — Explication qu'il donne lui-même de son désintéressement. — Son amour de l'indépendance. — Sa fierté d'âme. — Exempt non de vanité, mais de jalousie (noble loyauté); non de malice, mais de méchanceté; non de colère, mais de ran-

cune. — Jusqu'où il poussait, malgré sa froideur, l'amitié, la reconnaissance et le dévouement. — Sa bienfaisance, sa modération et son amour du repos. — Sa réserve et sa prudence, souvent trop politiques pour un philosophe. — Caractère de son esprit et de son style.

Le nom de Diderot appelle naturellement celui de d'Alembert, son collaborateur à l'*Encyclopédie* et l'auteur du discours qui sert de préface à ce monument.

L'influence de d'Alembert, sans être comparable à celle de Montesquieu, de Voltaire et de Rousseau, a été grande aussi au XVIIIe siècle. Il la dut à sa double qualité de grand géomètre et d'excellent littérateur, à la fermeté et à la dignité de son caractère, et enfin à sa position dans l'Académie des sciences à la fois et dans l'Académie française : il était, dit Grimm, le chef visible de l'Église dont Voltaire fut le fondateur et le soutien.

Étudions d'abord sa vie et son caractère ; nous étudierons ensuite celles de ses idées qui rentrent dans notre objet.

Le 16 novembre 1717, un enfant de chétive apparence et qui ne paraissait pas destiné à vivre, était exposé sur les marches d'une petite église de Paris, voisine de Notre-Dame et appelée Saint-Jean le Rond. Ému de pitié à la vue de cet enfant débile et mourant, le commissaire du quartier n'osa l'envoyer

aux *Enfants trouvés*, mais il le confia à une pauvre vitrière, nommée madame Rousseau, qui en prit soin comme de son propre enfant et le sauva. Cet enfant abandonné, appelé d'abord *Jean le Rond*, devait illustrer le nom de d'Alembert, qu'il ajouta plus tard à son premier nom.

Dans l'éloge de d'Alembert, lu à l'Académie des sciences un an après la mort de ce grand homme, Condorcet déclare qu'il ne cherchera point à lever le voile dont le nom de ses parents a été couvert pendant sa vie. Ce voile était d'ailleurs fort transparent, et ce n'était sans doute qu'un scrupule académique qui empêchait Condorcet de désigner les parents bien connus de d'Alembert. C'étaient une grande dame, célèbre par son esprit et son salon, madame de Tencin, et un commissaire d'artillerie, Destouches, frère du poëte comique et surnommé *Canon*. Son père pourvut au moins aux frais de son éducation, et lui assura en mourant une pension de 1200 livres; mais sa mère ne fit jamais rien pour lui, et il n'est pas même vrai, comme on l'a dit tant de fois et comme on le répète encore aujourd'hui, qu'elle se soit fait connaître à lui quand il fut devenu célèbre (1).

(1) «Tout le monde, dit M. Bersot dans ses *Études sur le* XVIIIe *siècle*, a entendu raconter l'anecdote suivante : Quand il fut célèbre, madame de Tencin désira le voir peu de temps avant son

La vraie mère de d'Alembert, sa mère selon le cœur, sinon selon le sang, fut la pauvre vitrière, madame Rousseau. D'Alembert lui conserva toujours une reconnaissance et une affection profondes. Quand il sortit du collége, il alla demeurer avec elle, et y resta près de trente années. Il n'en sortit qu'après une longue maladie et parce que son médecin lui représenta qu'il était nécessaire à sa santé de chercher un logement plus sain.

C'est au collége Mazarin qu'il acheva ses études, commencées dès l'âge de quatre ans dans une pension, sous un excellent maître, dont il conserva toujours un souvenir reconnaissant. L'un de ses professeurs (c'étaient des *jansénistes*), le voyant se livrer avec ardeur à l'étude des belles-lettres, lui représenta que *la poésie dessèche le cœur*, et lui conseilla de ne lire d'autre poëme que celui de saint Prosper sur la Grâce. Je n'ai pas besoin d'ajouter que d'Alembert ne tint nul compte de cet avertissement. Un autre, son

départ pour la Russie. Il ne voulut aller au rendez-vous qu'accompagné de sa nourrice et fut très-froid. Madame de Tencin, déconcertée, lui dit : Mais je suis votre mère. — Vous, ma mère ! non, la voici, je n'en connais point d'autre, et il s'élança sur madame Rousseau, qu'il embrassa et qu'il arrosa de ses larmes. Madame Suard, son amie et sa confidente, lui demanda si ce fait était vrai : Ah ! dit-il, jamais je ne me serais refusé aux embrassements d'une mère qui m'eût réclamé : il m'aurait été trop doux de la recouvrer. »

professeur de philosophie, ne lui apprit autre chose pendant deux ans que la *prémotion physique*, les *idées innées* et les *tourbillons* (*Mémoires de d'Alembert par lui-même*). Mais, pendant ces deux années, il reçut d'un autre professeur, M. Caron, des leçons de mathématiques qui lui inspirèrent un goût très-vif pour cette science.

Aussi continua-t-il de s'y livrer, quand il fut sorti du collége, et pendant son cours de droit « qui lui laissait heureusement beaucoup de temps »; et son génie mathématique commença à se révéler à lui.

« Sans maître, a-t-il raconté lui-même, presque sans livres, et sans même avoir un ami qu'il pût consulter dans les difficultés qui l'arrêtaient, il allait aux bibliothèques publiques, il tirait quelques lumières générales des lectures rapides qu'il y faisait, et, de retour chez lui, il cherchait tout seul les démonstrations et les solutions. Il y réussissait pour l'ordinaire; il trouvait même souvent des propositions importantes, qu'il croyait nouvelles, et il avait ensuite une espèce de chagrin, mêlé pourtant de satisfaction, lorsqu'il les retrouvait dans les livres qu'il n'avait pas connus. »

Ses anciens maîtres, les jansénistes, voulurent l'arracher à cette étude, comme ils avaient voulu l'arracher à celle des lettres profanes; ils lui conseillèrent de méditer leurs livres de dévotion. Pour leur complaire, il consentit à lire leurs livres de contro-

verse : « Il y trouvait du moins une sorte de pâture pour son esprit qui en avait besoin, pâture qui donnait à son avidité quelque espèce d'exercice. » Mais, fatigué des remontrances de ses directeurs, il finit par s'affranchir d'une tutelle si incommode : il se sentait né pour être libre.

Cependant, comme il lui fallait un état, il prit le parti d'étudier la médecine, qui l'éloignait moins des mathématiques que la jurisprudence; mais il revint bientôt à son étude favorite, pour s'y livrer exclusivement pendant plusieurs années.

Les mémoires qu'il donna à cette époque (1739-1740) à l'Académie des sciences, entre autres un mémoire *sur la réfraction des corps solides* et un autre *sur le calcul intégral*, le désignèrent au choix de cette Académie : il y entra en 1741, n'ayant encore que vingt-trois ans.

Deux ans après son entrée à l'Académie, il publia son *Traité de dynamique*. D'autres travaux importants suivirent : l'un (1746) sur *la cause générale des vents*, qui, après avoir été couronné par l'Académie de Berlin, lui valut d'être élu, par acclamation, membre de cette académie. Un autre sur la *résistance des fluides* (même année), qui est, suivant Condorcet, un de ses ouvrages où l'on trouve le plus de choses originales et neuves; un autre encore (1749) *sur la précession des équinoxes*.

« C'est ainsi, dit Condorcet, après avoir passé en revue ces différents travaux, que d'Alembert s'était montré, à trente-deux ans, le digne successeur de Newton, en résolvant le problème de la précession des équinoxes, dont la solution confirme, par une preuve victorieuse, la théorie de la gravitation universelle, en se consacrant comme lui à l'étude des lois mathématiques de la nature, en créant comme lui une science nouvelle, en inventant aussi un nouveau calcul, mais dont personne n'a contesté la découverte à d'Alembert, ou n'a voulu la partager. »

Je ne sais si Condorcet n'exagère pas un peu le génie mathématique de d'Alembert, que d'autres ont indignement rabaissé ; mais, d'après le témoignage des hommes les plus compétents (1), il faut reconnaître qu'il fut un grand géomètre.

D'Alembert était déjà célèbre dans le monde savant par les mémoires que je viens de rappeler lorsque Diderot se l'associa dans l'œuvre de l'*Encyclopédie*. Il était bien l'homme qu'il fallait à celui-ci pour l'aider dans une telle œuvre : outre le *Discours préliminaire*, qui convenait si bien à son esprit à la fois analytique et synthétique, et où il déposa, suivant ses expressions, la quintescence des

(1) Voyez l'étude récemment publiée par M. J. Bertrand dans la *Revue des deux mondes* (15 octobre 1865) : *D'Alembert, sa vie et ses travaux.*

connaissances mathématiques, philosophiques et littéraires qu'il avait acquises pendant vingt années d'études, il se chargea de la partie des mathématiques et de la physique, dont il revit ou fit lui-même les articles ; et il y joignit un nombre assez considérable d'articles de littérature et de philosophie. Malheureusement il ne suivit pas Diderot jusqu'au bout. J'ai déjà eu occasion de parler de cette fâcheuse détermination de d'Alembert, et d'en indiquer les motifs : le découragement que lui causèrent les avanies et les vexations dont l'*Encyclopédie* n'avait cessé d'être l'objet, et le mécontentement qu'excitait en lui l'avarice des libraires. D'Alembert était loin d'être cupide, et il ne manquait pas de fermeté dans le caractère ; mais il oublia dans cette circonstance ce qu'il devait aux intérêts de la philosophie et à son ami Diderot, sur les bras duquel il laissa retomber tout le poids d'une œuvre commencée et jusque-là poursuivie en commun.

J'ai dit que d'Alembert n'était pas cupide. Il refusa en 1762 cent mille livres de rente que lui fit offrir l'impératrice de Russie en lui demandant de se charger de l'éducation de son fils. Catherine le pressa vainement par une lettre écrite de sa main : son attachement pour sa patrie et pour ses amis le fit résister à cette seconde tentative. Et pourtant à cette époque il était loin d'être riche. Il n'avait, outre la

modique rente que lui avait léguée son père, qu'une pension que lui avait accordée le roi de Prusse en 1754. Il avait également refusé la succession de Maupertuis comme secrétaire de l'Académie de Berlin, que Frédéric lui avait offerte dès 1752 : « Je resterai à Paris, écrivait-il à ce sujet à madame du Deffand (4 décembre 1752) ; j'y mangerai du pain et des noix, j'y mourrai pauvre, mais aussi j'y serai libre. » Dans le voyage qu'il fit à Berlin en 1763, il résista de nouveau aux instances du roi de Prusse, qui le pressait d'accepter cette même place restée vacante. Plus tard, ayant résolu d'aller en Italie pour rétablir sa santé, et n'ayant pas assez de fortune pour faire ce voyage à ses frais, il s'adressa à Frédéric, qui lui avait fait souvent des offres, et qui lui envoya six mille livres. N'ayant pu aller que jusqu'en Provence, il remit, à son retour à Paris, au banquier du roi de Prusse, environ quatre mille livres qui lui restaient, et ne consentit à les reprendre que sur les ordres réitérés du roi et pour ne pas déplaire à un si généreux bienfaiteur.

La pension de douze cents livres que lui accorda le roi de Prusse en 1754 avait été, comme il le dit, sa première récompense; celles que lui devait la France se firent encore attendre. Deux ans plus tard (1756), le ministre d'Argenson, qui, dit Condorcet, aimait les gens de lettres et n'en était pas jaloux, parce qu'il

avait lui-même beaucoup d'esprit, fit accorder à d'Alembert une pension de douze cents livres sur le trésor royal. Mais, lorsqu'en 1765 une pension laissée vacante dans l'Académie des sciences par la mort de Clairaut eut été demandée pour lui par ses confrères, le ministre Saint-Florentin, qui avait succédé à d'Argenson dans le département des Académies, refusa pendant six mois de le mettre en possession de cette pension; il fallut les instances réitérées de l'Académie, soutenues par le cri public, pour que ce ministre se décidât à la signer. « Dans cette circonstance, ajoute notre philosophe aux détails qui précèdent (*Mémoires par lui-même*), le roi de Prusse fit plus d'efforts que jamais pour attirer d'Alembert auprès de lui ; mais, quelque forte que fût la tentation, il eut encore le courage de résister. »

Revenons à ses travaux, à ceux du moins qui relèvent de la littérature et de la philosophie. Nommé, peu de temps après la publication du premier volume de l'*Encyclopédie*, membre de l'Académie française, qui, par ce choix, consacrait le succès du *Discours préliminaire*, d'Alembert, sans oublier les mathématiques, cultiva de plus en plus les lettres. C'est ainsi qu'il composa, outre certains articles de l'*Encyclopédie*, entre autres le fameux article GENÈVE, des *Mémoires de Christine*, où « il montra, comme dit Condorcet, qu'il connaissait les droits des hommes et

qu'il avait le courage de les réclamer »; — une *Apologie de l'étude* et un *Essai sur la société des gens de lettres et des grands*, où il rappelait les écrivains au sentiment de leur dignité et développait les principes qu'il pratiquait si bien lui-même; — une *Traduction de quelques morceaux choisis de Tacite*, ce vengeur de l'humanité outragée par le césarisme, que les écrivains de ce temps (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert, etc.) étudiaient à l'envi; — puis, en 1759, des *Éléments de philosophie*, dont nous aurons à étudier la partie qui regarde la morale et la politique; — puis, en 1765, un livre sur *la destruction des Jésuites en France*, auquel il donna plus tard un *supplément*, composé de deux lettres; — enfin, une série d'*éloges*, dont il écrivit la plupart comme secrétaire perpétuel de l'Académie française. Élevé à cette dignité en 1772, après la mort de Duclos, il s'était imposé la tâche de continuer l'histoire de la compagnie et d'écrire la vie de tous les académiciens morts depuis 1700. « Dans l'espace de trois ans, dit Condorcet, plus de soixante-dix éloges furent achevés. » En même temps, il entretenait une correspondance très-sérieuse et très-intéressante avec Voltaire et avec Frédéric.

Tous ces travaux, littéraires, historiques, philosophiques, sans parler de ses travaux scientifiques,

augmentèrent sa gloire. Il mit l'autorité que lui donnaient cette gloire et sa position dans les deux Académies au service de la philosophie, mais avec la modération et la réserve qui étaient dans sa nature et que lui commandait cette position même.

Malheureusement, il faut bien le dire, les convenances académiques lui faisaient trop souvent oublier cette sincérité de langage qui seule convient à un philosophe. Grimm, en rendant compte (février 1779) d'une séance où d'Alembert avait lu la préface de son recueil d'éloges, raconte qu'on ne fut pas peu surpris d'entendre de la bouche même de ce philosophe, l'ami de tous les philosophes, le chef reconnu de la secte, ces paroles que le doyen de la Sorbonne n'aurait pas désavouées : « S'il y avait une Académie à Rome et qu'elle y eût été florissante et honorée... Lucrèce, jaloux de l'honneur d'appeler Cicéron son confrère, n'eût conservé de son poëme que les morceaux sublimes où il est si grand peintre, et n'aurait supprimé que ceux où il donne en vers prosaïques des leçons d'athéisme, c'est-à-dire où il fait des efforts aussi coupables que faibles pour ôter un frein à la méchanceté puissante et une consolation à la vertu malheureuse, etc. » Ce trait, ajoute Grimm, et beaucoup d'autres du même genre, répandus dans les différents éloges qui composent ce recueil, ont fait dire que l'auteur avait l'air d'avoir fait tous

ses discours entre un prêtre et un courtisan, également tourmenté de la crainte de leur déplaire et du désir d'égayer son auditoire à leurs dépens. »

Mais laissons de côté ce travers de ce que j'appellerai en d'Alembert l'homme académique. Il était aussi homme de société; et sa conversation, tantôt gaie, tantôt sérieuse, mais toujours naturelle et intéressante, était telle qu'on ne se serait point douté, en l'entendant, qu'il avait donné la plus grande partie de sa vie aux études les plus profondes et les plus abstraites. C'est ainsi que lui-même en parle dans le portrait que, comme beaucoup d'écrivains illustres de ce temps, il s'est plu à tracer de ses propres mains (1760); et les contemporains ont confirmé ce qu'il nous en apprend, en y ajoutant ce qu'il ne lui appartenait pas d'en dire : « Sa conversation, dit Grimm dans sa correspondance, offrait tout ce qui peut instruire et délasser l'esprit. Il se prêtait avec autant de facilité que de complaisance au sujet qui pouvait plaire le plus généralement; il y portait de la bonhomie et de la naïveté avec un fonds presque inépuisable d'idées et d'anecdotes et de souvenirs curieux; il n'est pour ainsi dire point de matière, quelque sèche ou quelque frivole qu'elle fût en elle-même, qu'il n'eût le secret de rendre intéressante. Il parlait très-bien, contait avec beaucoup de précision, et faisait jaillir le trait avec une grâce et une

prestesse qui lui étaient particulières (1). » On cite de lui plusieurs mots qui prouvent combien il avait la repartie heureuse. L'abbé Trublet lui confiait un jour qu'en prêchant aux femmes de Saint-Malo, il avait fait tourner toutes les têtes : « c'est peut-être de l'autre côté, » répartit d'Alembert. — Fontenelle, dont il sollicitait la voix pour entrer à l'Académie, lui ayant dit : « Monsieur, lorsque quelqu'un se présente, nous faisons une raison composée de l'âge et du mérite » : — « cela est très-juste, répondit d'Alembert, pourvu que la raison soit composée de la directe du mérite et de l'inverse de l'âge. »

Grâce à cet esprit de conversation, d'Alembert était un des hôtes les plus aimés des réunions qu'il fréquentait, du salon de la bonne madame Geoffrin, qui rassemblait chez elle des gens de lettres et de grands personnages, afin de pouvoir être utile aux premiers par le moyen des seconds; de celui de madame du Deffand, qui recevait Montesquieu,

(1) Le témoignage de Marmontel confirme ici celui de Grimm : « De cette société, dit-il dans ses *Mémoires* (liv. VI), en parlant de la société de madame Geoffrin, l'homme le plus gai, le plus animé, le plus constant dans sa gaieté, c'était d'Alembert. Après avoir passé sa matinée à chiffrer de l'algèbre, il sortait de chez sa vitrière comme un écolier échappé du collége, ne demandant qu'à se réjouir ; et, par le tour vif et plaisant que prenait alors cet esprit si lumineux, si profond, si solide, il faisait oublier en lui le philosophe et le savant pour n'y plus voir que l'homme aimable. »

Turgot, Marmontel, etc., et qui avait si bien captivé d'Alembert, qu'il ne pouvait passer un jour sans l'aller voir, malgré son éloignement; plus tard, de celui de mademoiselle de Lespinasse, qui, s'étant brouillée avec madame du Deffand, dont elle était la demoiselle de compagnie, pour avoir eu l'imprudence de recevoir chez elle les amis de sa maîtresse avant l'heure où ils descendaient au salon, tenait tous les soirs chez elle (rue Belle-Chasse) une assemblée où se réunissaient les amis de d'Alembert et des hommes choisis de tous les ordres de l'État, de l'Église, de la cour, etc. Après la mort de mademoiselle de Lespinasse (arrivée en 1776), ces réunions se continuèrent chez d'Alembert trois fois par semaine, et elles attirèrent tout ce qu'il y avait de plus illustre : « Il n'était pas rare, disent les *Mémoires secrets* (1780), de voir vingt-cinq à trente carrosses à sa porte ».

Je viens de nommer mademoiselle de Lespinasse; elle a occupé une place trop importante dans la vie de d'Alembert pour que je n'en dise pas un mot. Elle était fille naturelle de madame d'Albon, qui ne voulut jamais la reconnaître, et de qui elle ne consentit jamais à recevoir aucun bienfait. D'Alembert la connut chez madame du Deffand; la finesse de son esprit, la justesse de son goût, l'élévation de ses sentiments et ce qu'il y avait de commun dans leur

sort attirèrent l'attention et entraînèrent le cœur du philosophe (1). Après une grave maladie, où mademoiselle de Lespinasse l'avait soigné avec dévouement, il alla s'établir dans la même maison qu'elle, rue Belle-Chasse. Malheureusement l'affection de mademoiselle de Lespinasse pour d'Alembert ne fut pas sans partage : nature enthousiaste et ardente, comme l'attestent les lettres éloquentes que nous avons d'elle, mais peu capable de constance, elle s'éprit d'abord pour un jeune gentilhomme espagnol, M. de Mora, qui mourut en se croyant aimé d'elle, quand déjà elle avait conçu pour Guibert une passion qui fut assez mal payée de retour, mais qui la consuma.

(1) Voyez le *Portrait de mademoiselle de l'Espinasse adressé à elle-même en* 1771, par d'Alembert. — Un trait suffira pour confirmer le jugement que porte le philosophe sur l'esprit et l'âme de son amie, et pour montrer combien sa façon de penser devait lui plaire : « Il a voulu voir le parlement, écrit-elle dans une de ses lettres (1774) en parlant du milord Shelburne ; en attendant, il se livre à la dissipation de Paris. De sa vie il n'avait connu cette espèce de délassement ; il y trouve de l'agrément et de la douceur : c'est du plaisir, me disait-il, parce que cela ne durera guère ; car, toujours, cette vie-là deviendrait l'ennui le plus accablant. Qu'il y a loin de là à un Français, à un homme aimable de la cour ! Ah ! le président de Montesquieu a raison : *le gouvernement fait les hommes*. Un homme doué d'énergie, d'élévation et de génie est, dans ce pays-ci, comme un lion enchaîné dans une ménagerie ; et le sentiment qu'il a de sa force le met à la torture : c'est un Patagon condamné à marcher sur ses genoux. »

D'Alembert souffrit de cette conduite, mais il n'en regretta pas moins amèrement mademoiselle de Lespinasse quand elle mourut. Les pages qu'il consacra à la mémoire de son amie (*Aux mânes de mademoiselle de Lespinasse*, 22 juillet 1776) montrent, malgré l'apprêt du style, combien son affection était profonde et combien sa douleur fut vive; les lettres qu'il écrivit dans le même temps à Voltaire et au roi de Prusse le témoignent encore mieux : « Ma vie et mon âme sont dans le vide, écrit-il au premier, et l'abîme de douleur où je suis paraît sans fond; j'essaye de me secouer et de me distraire, mais jusqu'à présent sans succès. Je n'ai pu m'occuper depuis un mois que j'ai essuyé cet affreux malheur. »

Il vécut encore sept années, mais triste et bientôt en proie à la douleur physique. « Sa constitution, dit Condorcet, était naturellement faible : le régime le plus exact, l'abstinence la plus absolue de toute liqueur fermentée, l'habitude de ne manger que seul et d'un très-petit nombre de mets sains et apprêtés simplement, ne purent le préserver d'éprouver avant l'âge les infirmités et le dépérissement de la vieillesse. Il ne lui restait depuis longtemps que deux plaisirs, le travail et la conversation; son état de faiblesse lui enleva celui des deux qui lui était le plus cher. Cette privation altéra un peu son humeur et augmenta son penchant à l'inquiétude. » Il mourut le 29 octobre

1783, âgé de près de soixante-dix ans. Le curé de sa paroisse s'étant présenté chez lui la veille de sa mort, il le renvoya au lendemain, et, comme il l'avait sans doute prévu, mourut dans l'intervalle. Son corps fut porté au cimetière sans cortége et sans bruit (1).

Il est aisé de se faire une idée nette et exacte du caractère de d'Alembert. D'abord, ce caractère ressort clairement de sa vie : ce que je viens de raconter suffirait à la rigueur pour le bien juger. Il ressort aussi de ses ouvrages et de sa correspondance. Ensuite d'Alembert s'est peint lui-même dans un *portrait* (adressé en 1760 à madame ***) qui n'est certainement pas trop flatté. Enfin ceux de ses contemporains qui l'ont connu particulièrement, Grimm, Marmontel, Condorcet, La Harpe, etc., nous ont laissé des témoignages qui peuvent servir à vérifier et à compléter ce portrait.

J'ai rapporté un trait qui pouvait faire soupçonner d'Alembert de cupidité ; mais j'y ai opposé de nombreuses preuves de son désintéressement. J'ajoute que madame de Vandeul (*Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot*), après avoir parlé de l'amer chagrin que causa à son père l'abandon de d'Alembert au milieu de l'entre-

(1) *Correspondance de Grimm*, septembre 1783.

prise de l'*Encyclopédie*, et avoir raconté les circonstances qui amenèrent cet abandon, déclare que cet événement ne diminua point l'estime de Diderot pour la personne de d'Alembert. J'ai déjà cherché une meilleure explication de la conduite de celui-ci que la raison d'argent; on se l'expliquera mieux encore par ce que je dirai tout à l'heure de certains traits du caractère de notre philosophe. Ce n'est donc pas sans motif que d'Alembert a pu dire de lui-même : « Personne ne porte plus loin que lui le désintéressement ».

« Mais, ajoute-t-il, pour expliquer cette qualité qu'il s'attribue à si juste titre, *il n'a ni besoins ni fantaisies;* ces vertus lui coûtent si peu qu'on ne doit pas l'en louer, ce sont plutôt en lui des vices de moins que des vertus de plus. »

Son désintéressement avait encore un autre principe, plus relevé, je veux dire son amour de l'indépendance et la fierté de son caractère. J'ai déjà cité ce qu'il écrivait à son amie madame du Deffand (4 déc. 1752), au moment où il venait de refuser les propositions du roi de Prusse. Il écrivait dans le même temps au marquis d'Argens, par lequel lui avaient été transmises les propositions de ce monarque : « A force de privations, je me suis accoutumé à me contenter du plus étroit nécessaire, et je dirais même à être en état de partager mon peu de fortune

avec d'honnêtes gens plus pauvres que moi. J'ai commencé, comme les autres hommes, par désirer les places et les richesses ; j'ai fini par y renoncer absolument, et de jour en jour je m'en trouve mieux. La vie retirée et assez obscure que je mène est parfaitement conforme à mon *amour extrême pour l'indépendance*. »

Cet amour de l'indépendance est un des traits les plus marqués du caractère de d'Alembert. « Il va, dit-il lui-même, jusqu'au fanatisme, au point qu'il se refuse souvent à des choses qui lui seraient agréables, lorsqu'il prévoit qu'elles pourraient être pour lui l'origine de quelque contrainte, ce qui a fait dire avec raison à un de ses amis qu'il était *esclave de sa liberté*. »

Cet amour de l'indépendance que d'Alembert poussait si loin, tenait lui-même à la fierté de son âme et au sentiment de sa dignité personnelle.

C'est aussi parce qu'il avait l'âme fière, qu'il aimait à se rendre cet hommage : « Il ne doit rien qu'à lui-même et à la fortune », et qu'il pouvait ajouter : « Il ignore la bassesse, le manége, l'art si nécessaire de faire sa cour pour arriver à la fortune ; son mépris pour les noms et pour les titres est si grand, qu'il a eu l'imprudence de l'afficher dans un de ses écrits ; ce qui lui a fait, dans cette classe d'hommes orgueilleux et puissants, un assez

grand nombre d'ennemis, qui voudraient le faire passer pour le plus vain de tous les hommes. Mais il n'est que *fier et indépendant*, plus porté d'ailleurs à s'apprécier au-dessous qu'au-dessus de ce qu'il vaut. »

Il s'accuse cependant d'une certaine vanité, mais de premier mouvement, et que la réflexion dissipe bientôt : « Quoique sa vanité ne soit pas aussi excessive que bien des gens le croient, elle n'est pas non plus insensible ; elle est même très-sensible, au premier moment, soit à ce qui la flatte, soit à ce qui la blesse ; mais le second moment et la réflexion remettent bientôt son âme à sa place, et lui font voir les éloges avec assez d'indifférence, et les satires avec assez de mépris. »

S'il n'était pas toujours au-dessus de la vanité, il était au-dessus de la jalousie : « Personne n'est moins jaloux des talents et des succès des autres, et n'y applaudit plus volontiers (1), pourvu néanmoins

(1) A l'appui de ce jugement porté par d'Alembert sur lui-même, j'emprunterai à l'étude de M. Bertrand, citée plus haut, les lignes suivantes : « Quand il s'agit de faire appeler Lagrange à Berlin en lui assurant une situation digne de son génie, non content de le proclamer son égal, il annonce avec une chaleur dont la perspicacité fait le moindre mérite, que ce jeune homme un jour sera plus grand que lui. « C'est, dit-il, un homme d'un mérite rare, génie supérieur, » vrai philosophe, supérieur aux préjugés et aux superstitions des hom-

qu'il n'y voie ni charlatanisme, ni présomption choquante; car alors il devient sévère, caustique, et peut-être quelquefois injuste. »

Cette causticité à l'endroit des sots à prétention qui l'ennuyaient, et peut-être aussi l'expression de sa figure, qui avait quelque chose d'ironique, l'avaient fait passer pour méchant; mais il se défend de ce défaut : « Si c'est un mal, dit-il, de se moquer sans scrupule des sots à prétention, c'est le seul dont il est capable : il n'a ni le fiel ni la patience nécessaires pour aller au delà, et il serait au désespoir de penser que quelqu'un fût malheureux par lui, même parmi ceux qui ont cherché le plus à lui nuire. Ce n'est pas qu'il oublie les mauvais procédés ni les injures, mais il ne sait s'en venger qu'en refusant constamment son amitié et sa confiance à ceux dont il a lieu de se plaindre. » Condorcet confirme ce jugement par ce témoignage : « Malgré la tournure quelquefois malicieuse de son esprit, on n'a jamais eu à lui repro-

» mes, sans ambition, sans intrigue, n'aimant que le travail et la paix, » du caractère le plus doux et le plus sociable. » Parmi tant de traits de généreuse loyauté qui abondent dans la vie de d'Alembert, il n'en est pas de plus caractéristique peut-être que cet hommage spontanément rendu à un jeune homme presque inconnu, dont le premier travail contenait la critique respectueuse, mais très-nette et très-fondée, d'un important mémoire de d'Alembert sur les cordes vibrantes. »

cher la plus petite méchanceté, et il n'a jamais affligé même ses ennemis que par son mépris et par son silence. »

D'Alembert s'accuse encore d'être *impatient et colère jusqu'à la violence*, mais aussi de premier mouvement et sans en garder l'impression : « Au fond, il est très-doux, très-aisé à vivre, plus complaisant même qu'il ne le paraît, et assez facile à gouverner (1), pourvu néanmoins qu'il ne s'aperçoive pas qu'on en a l'intention. »

Il dit un peu plus bas qu'il est *trop aisément susceptible des impressions qu'on veut lui donner*, et il attribue ce défaut à son extrême franchise : « Il ne peut se persuader qu'on le trompe. Cette extrême

(1) Trop facile même, si ce que raconte Grimm (janvier 1784) est aussi vrai que piquant : « Il n'y a point de malheureux savoyard, à Paris, qui fasse autant de courses, autant de commissions fatigantes que le premier géomètre de l'Europe, le chef de la secte encyclopédique, le dictateur de nos Académies, le philosophe qui eut l'honneur de refuser la gloire d'élever l'héritier du plus vaste empire, n'en faisait tous les matins pour le service de mademoiselle de Lespinasse ; et ce n'est pas encore tout ce qu'elle osait en exiger. Réduit à être le confident de la belle passion qu'elle avait prise pour un jeune Espagnol, M. de Mora, il était chargé de tous les arrangements qui pouvaient favoriser cette intrigue ; et lorsque son heureux rival eut quitté la France, c'était lui qu'on obligeait d'aller attendre, au bureau de la grande poste, l'arrivée du courrier, pour assurer à la demoiselle le plaisir de recevoir ses lettres un quart d'heure plus tôt, etc. »

franchise ne lui permet de se défier de personne en particulier, bien que l'expérience lui ait appris qu'il faut en général se méfier des hommes. »

Il avoue d'ailleurs qu'*il y a très-peu de personnes qu'il aime véritablement*, et qu'*il n'est pas fort affectueux avec celles qu'il aime;* mais il n'accepte pas le jugement de ceux qui, ne le connaissant que superficiellement, le croyaient peu capable d'amitié : « Personne ne s'intéresse plus vivement au bonheur ou au malheur de ses amis; il en perd le sommeil et le repos, et il n'y a point de sacrifices qu'il ne soit prêt à leur faire. » Voilà encore un jugement que nous pouvons confirmer par le témoignage d'un contemporain, de La Harpe, qui avait bien connu d'Alembert, et qui, quoique devenu peu favorable aux philosophes, lui rend cet hommage : « D'Alembert avait de la malice dans l'esprit, mais de la bonté dans le cœur...; il remplit constamment les devoirs de l'amitié et de la reconnaissance, et les uns et les autres jusqu'au dévouement. »

Nous avons vu jusqu'où il poussa l'affection et la reconnaissance pour sa mère adoptive; il était en outre extrêmement bienfaisant : devenu riche, vers la fin de sa vie, d'un revenu d'environ dix mille livres, il en employait ordinairement quatre mille, quelquefois plus, en actes de bienfaisance.

Tout cela ne dénote pas une âme aussi froide que

certains l'ont voulu représenter; mais, si son âme était, comme il le dit lui-même, naturellement sensible, elle était aussi naturellement modérée et amie du repos : « Elle avait besoin d'être remplie et non pas tourmentée; il ne lui fallait que des émotions douces; les secousses l'auraient usée et amortie. »

Cette modération, jointe à sa franchise souvent un peu brusque, sans être jamais choquante, et cet amour du repos, joint à son amour de l'indépendance et aussi à son amour de la vérité, me paraissent avoir formé en somme le fond de son caractère.

De là, avec un esprit très-libre et très-hardi, la réserve et la prudence de sa conduite, réserve et prudence que lui commandait d'ailleurs, comme je l'ai déjà remarqué, la position officielle qu'il occupait.

Il n'avait pas le *diable au corps*, comme Voltaire ou comme Diderot; mais il se rapprochait un peu de Fontenelle et surtout de Montesquieu, sinon par la nature de l'esprit, au moins par la modération du caractère et la prudence de la conduite : « Il croyait comme Fontenelle, dit Condorcet, que l'homme sage n'est pas obligé de sacrifier son repos à l'espérance d'être utile, qu'il doit la vérité aux hommes, mais avec les ménagements nécessaires pour ne point avertir ceux qu'elle blesse de se soulever et de se

réunir contre elle. » — « Il proposait, ajoute Condorcet, que chaque homme de lettres, pour concilier les intérêts de la vérité avec ceux de son repos, déposât dans une espèce de testament littéraire, ses opinions *bien entières, bien dégagées de toutes restrictions.* » Ce n'est pas là l'idée d'un véritable confesseur de la vérité. Aussi ne faut-il pas s'étonner si d'Alembert a quitté l'*Encyclopédie* au milieu de l'entreprise.

Il dit de lui-même : « Il dispute rarement et jamais avec aigreur : ce n'est pas qu'il ne soit, au moins quelquefois, attaché à son avis ; mais il est *trop peu jaloux de subjuguer les autres* pour être fort empressé de les amener à penser comme lui. » Il y a loin de cette retenue à la vivacité de Voltaire et à la fougue de Diderot.

Il dit encore : « Son principe est qu'un homme de lettres qui cherche à fonder son nom sur des monuments durables, doit être *fort attentif à ce qu'il écrit, assez à ce qu'il fait, et médiocrement à ce qu'il dit.* D'Alembert conforme sa conduite à ce principe : il dit beaucoup de sottises, n'en écrit guère et n'en fait point. » Ce n'était pas là non plus le principe, ni surtout la pratique de Voltaire et de Diderot : ceux-ci ne se contentaient pas de dire des *sottises*, mais ils en écrivaient et ils en faisaient. D'Alembert était plus sage ; malheureusement sa sagesse était quel-

quefois trop politique pour un philosophe. Nous en avons déjà rencontré la preuve, et nous en retrouverons d'autres fâcheux exemples, quand nous étudierons ses idées morales et politiques.

Si maintenant du caractère nous passons à l'esprit, ici encore nous n'avons qu'à l'écouter lui-même : il connaît et décrit très-bien la nature de son esprit. C'était avant tout un esprit géométrique, cherchant partout la démonstration. Il disait : « A l'exception des sciences exactes, il n'y a presque rien qui lui paraisse assez clair pour ne pas laisser beaucoup de liberté aux opinions ; et sa maxime favorite est que *presque sur tout on peut dire tout ce qu'on veut.* » C'est pousser un peu loin le scepticisme, mais ce jugement marque bien la tournure de son esprit, et nous fournira peut-être la clef de certaines contradictions. Il ajoute : « Le caractère principal de son esprit est la netteté et la justesse. Il a apporté dans l'étude de la haute géométrie quelque talent et beaucoup de facilité, ce qui lui a fait dans ce genre un assez grand nom de très-bonne heure. Cette facilité lui a laissé le temps de cultiver encore les belles-lettres avec quelque succès ; son style serré, clair et précis, ordinairement facile, sans prétention, quoique châtié, quelquefois un peu sec, mais jamais de mauvais goût, a plus d'énergie que de chaleur, plus de justesse que d'imagination, plus de noblesse que

de grâce. » La suite de cette étude confirmera pleinement ce jugement de d'Alembert sur le caractère de son esprit et de son style.

TRENTE-SEPTIÈME LEÇON.

D'ALEMBERT.

SES IDÉES MORALES.

LA LIBERTÉ. Examen du passage des *Éléments de philosophie* consacré à ce sujet et où d'Alembert se prononce pour l'affirmative. — Négative soutenue, au moins comme plus vraisemblable, dans ses *Lettres à Frédéric*. — Comment il cherche à concilier la morale avec le fatalisme, en la ramenant à la doctrine de l'*intérêt bien entendu*. — Que telle est en effet sa doctrine, dérivée elle-même de celle de la *sensation*, touchant le PRINCIPE FONDAMENTAL DE LA MORALE ; mais comment il la contredit heureusement lui-même en faisant du *désintéressement* la première des vertus morales. — MORALE APPLIQUÉE. But poursuivi ici par d'Alembert en commun avec les philosophes du XVIII[e] siècle : sécularisation de la morale. — La *morale individuelle* trop sacrifiée. — Importance de l'étude de la morale, et rigueur dont elle est susceptible. — D'Alembert la divise en diverses branches. — La *morale de l'homme :* distinction de la *probité* et de la *vertu*. — Subordination des affections particulières à l'*amour universel de l'humanité*. — Maximes de vertus concernant la bienfaisance et le luxe mal à propos érigées en lois positives. — Règles relatives à l'*existence morale* des citoyens. — La *morale du philosophe*. Comment le vice originel de la doctrine de d'Alembert y reparaît. — Triste conclusion. —

Que d'Alembert a su pourtant relever l'homme par le sentiment de sa valeur morale (*Essai sur la société des gens de lettres et des grands*).

J'ai toujours commencé, jusqu'ici, l'examen des idées morales et politiques des philosophes que j'ai étudiés, par celles qui se rapportent à la liberté morale et à la loi morale ; c'est que ces deux choses, une loi qui commande, et le pouvoir de lui obéir, sont les deux fondements de toute vraie morale. Appliquons cette méthode à d'Alembert, et voyons d'abord ce qu'il pense de la liberté.

Comme il a écrit un *Essai sur les éléments de philosophie* et qu'une partie de cet Essai est consacrée à la morale, il est tout simple d'y chercher d'abord son opinion touchant la liberté. Mais ce n'est pas là le seul de ses écrits où nous puissions nous renseigner : il a repris la question dans sa *Correspondance avec le roi de Prusse*, et nous devrons chercher là aussi l'expression de sa pensée sur ce point.

Consultons en premier lieu les *Éléments de philosophie ;* voici comment d'Alembert y parle de la liberté. Je le cite textuellement, mais en joignant à la lecture de ce passage les réflexions qu'il me suggère.

« Cette notion (du juste et de l'injuste) en suppose une autre, celle de la liberté. »

Cela est vrai : il n'y a pour l'homme de juste ou

d'injuste que parce qu'il est un être libre ; le mal moral, le crime n'existe pour lui qu'à cette condition. D'Alembert a donc raison d'ajouter :

« Car si l'homme n'était pas libre, toute idée de mal se réduirait au mal physique. »

Mais ce qui suit est-il aussi juste, ou du moins aussi rigoureusement déduit ?

« C'est donc renverser l'ordre naturel des idées que de vouloir prouver l'existence de la liberté par celle du bien et du mal moral. »

Que si la notion du juste et de l'injuste suppose celle de la liberté, en ce sens que la première serait impossible sans la seconde, ne peut-on pas déduire la seconde de la première comme une sorte de *postulat* ? C'est ce qu'a fait Kant, et il a donné ainsi de la liberté une démonstration invincible. D'Alembert ajoute :

« C'est prouver une vérité qui n'est que de sentiment, c'est-à-dire de l'ordre le plus simple, par une vérité sans doute incontestable, mais qui dépend d'une suite de notions plus combinées. »

Mais la preuve dont il s'agit ici n'exclut pas l'autre, sinon dans la doctrine de Kant, du moins dans la vérité ; au contraire, elles se complètent et se forti-

fient l'une l'autre (1). Kant a tort de sacrifier la preuve qui se tire du sens intime à la démonstration qui déduit la liberté de la loi morale et qui prend ainsi chez lui une forme tout abstraite; d'Alembert, de son côté, a tort de ne pas reconnaître la force de la démonstration qu'a développée plus tard le philosophe de Kœnigsberg. Il continue ainsi :

« Nous disons que l'existence de la liberté n'est qu'une vérité de sentiment, et non pas de discussion. »

Assertion trop absolue.

« Il est facile de s'en convaincre. Car le sentiment de notre liberté consiste dans le sentiment du pouvoir que nous avons de faire une action contraire à celle que nous faisons actuellement ; l'idée de la liberté est donc celle d'un pouvoir qui ne s'exerce pas, et dont l'essence même est de ne pas s'exercer au moment que nous le sentons; cette idée n'est donc qu'une opération de notre esprit, par laquelle nous séparons le pouvoir d'agir d'avec l'action même, en regardant ce pouvoir oisif, quoique réel, comme subsistant pendant que l'action n'existe pas. Ainsi la notion de la liberté ne peut être qu'une vérité de conscience. »

Tout cela est plus subtil qu'exact. Le sentiment de l'empire que nous exerçons sur nous-mêmes n'est

(1) Voyez mon *Examen de la critique de la raison pratique*, p. 257.

pas un sentiment négatif, mais positif, et c'est justement pour cela qu'il est si vif.

« En un mot, la seule preuve dont cette vérité est susceptible, est analogue à celle de l'existence des corps. »

Il y aurait en tout cas cette différence que la liberté est une *vérité de conscience*, suivant la très-juste expression que vient d'employer d'Alembert, tandis que l'existence des corps est attestée par les *sens externes*.

« Des êtres réellement libres n'auraient pas un sentiment plus vif de leur liberté que celle que nous avons de la nôtre; nous devons donc croire que nous sommes libres. »

Surtout si cette liberté est, suivant l'expression de Kant, un *postulat* de la loi morale, à laquelle nous nous reconnaissons soumis.

« D'ailleurs, quelles difficultés pourrait présenter cette grande question, si on voulait la réduire au seul énoncé dont elle est susceptible? Demander si l'homme est libre, ce n'est pas demander s'il agit sans motif et sans cause, ce qui serait impossible, mais s'il agit par choix et sans contrainte, et sur cela il suffit d'en appeler au témoignage universel de tous les hommes. Quel est le malheureux prêt à périr pour ses forfaits, qui ait jamais pensé à s'en justifier en soutenant à ses juges qu'une nécessité inévitable l'a entraîné dans le crime? »

Quelques-uns l'ont pu soutenir, mais ce serait ici le cas de dire que l'exception confirme la règle.

« C'en est assez pour faire sentir aux philosophes combien les discussions métaphysiques sur la liberté sont inutiles à la tête d'un traité de morale. Vouloir aller en cette matière au delà du sentiment intérieur, c'est se jeter tête baissée dans les ténèbres.

» Comme la justice morale des lois est une suite de la liberté, et non la liberté une suite de la justice des lois, ce serait renverser, ce me semble, l'ordre naturel des idées de vouloir prouver que nous sommes libres, parce qu'autrement les lois seraient injustes. »

Ce raisonnement est plus exact que celui de tout à l'heure, parce qu'il ne s'agit ici que des lois *positives ;* mais il est vrai de reconnaître que tous les hommes, en regardant comme *justes* les lois qui punissent le crime, témoignent par là qu'ils croient à la liberté : autrement ils admettraient peut-être encore des châtiments, au même titre que les coups qu'on inflige aux animaux pour les dresser ou les corriger ; mais ils n'attribueraient plus à leurs lois pénales le caractère de la *justice.* En ce sens j'approuve ce qui suit :

« Je dis plus : on aurait tort de prétendre que, si nous n'étions pas libres, il faudrait anéantir les lois. Ce n'est rien, je l'avoue, qu'une spéculation métaphysique sur une hypo-

thèse qui n'existe pas; mais cette spéculation abstraite peut servir à développer et à fixer nos idées sur la matière que nous traitons. Fussions-nous assujettis dans nos actions à une puissance supérieure et nécessaire, les lois et les peines qu'elles imposent n'en seraient pas moins utiles au bien physique de la société comme un moyen efficace de conduire les hommes par la crainte, et de donner, pour ainsi dire, l'impulsion à la machine. De deux sociétés semblables composées d'êtres qui ne seraient pas libres, celle où il y aurait des lois serait moins sujette au désordre, parce qu'elle aurait, si l'on peut parler de la sorte, un régulateur de plus. La nécessité physique des lois, dans des sociétés pareilles, serait indépendante de la liberté de l'homme; mais dans la société telle qu'elle est, composée d'êtres libres, cette nécessité physique se change en équité morale. Dans le premier cas, les lois ne seraient que nécessaires; dans le second, elles seraient nécessaires et justes. »

Vous le voyez, si le passage des *Essais de philosophie* que je viens de citer et de commenter, soulève quelques difficultés de détail, il n'en est pas moins tout en faveur de la liberté. Consultons maintenant la correspondance de d'Alembert avec Frédéric; nous allons entendre un tout autre langage.

Le roi de Prusse avait entrepris une réfutation du *Système de la nature* de d'Holbach, système où le fatalisme se déduit du matérialisme : « Homme faible et vain, s'écrie l'auteur à la fin de son chapitre

sur la liberté, tu prétends être libre! Eh! ne vois-tu pas que ce sont des atomes qui te forment, des atomes qui te meuvent; que ce sont des circonstances indépendantes de toi qui modifient ton être et règlent ton sort? » Frédéric défend contre d'Holbach la liberté humaine. Ce même Frédéric avait soutenu autrefois contre Voltaire la thèse du fatalisme (il est vrai par d'autres principes que par ceux qui se tirent du matérialisme, par les principes du *déterminisme* de Wolf), mais il n'était alors que *prince royal;* il est devenu chef d'État, et sans doute il s'effraye des conséquences sociales de la doctrine qu'il soutenait autrefois. Au contraire, d'Alembert qui, dans ses *Éléments de philosophie* (1759), avait soutenu la thèse de la liberté, semble l'abandonner dans ses *Lettres à Frédéric.* Il définit en effet la liberté de telle façon qu'il la détruit, tout en paraissant la reconnaître, et il ne recule pas d'ailleurs devant le système de la fatalité. Voici, par exemple, ce qu'il écrit au roi de Prusse à la date du 30 novembre 1770:

« Je vais à présent, sire, suivre Votre Majesté de ténèbres en ténèbres, puisque j'ai l'honneur d'y être enfoncé avec elle jusqu'au cou, et même par-dessus la tête, et je viens à la question de la liberté. Sur cette question, sire, il me semble que dans le fond je suis d'accord avec Votre Majesté. Il ne s'agit que de bien fixer l'idée que nous attachons au mot

de liberté. Si l'on entend par là, comme il paraît que Votre Majesté l'entend, l'exemption de contrainte et l'exercice de la volonté, il est évident que nous sommes libres, puisque nous agissons en nous déterminant nous-mêmes de plein gré, et souvent avec plaisir ; mais cette détermination n'est pas moins *la suite nécessaire de la disposition non moins nécessaire de nos organes* et de l'*effet non moins nécessaire* que l'action des autres êtres produit en nous. Si les pierres savaient qu'elles tombent, et si elles y avaient du plaisir, elles croiraient tomber librement parce qu'elles tomberaient de leur plein gré. Mais je ne pense pas, sire, que même dans le système de la nécessité et de la fatalité absolue, *qu'il me paraît bien difficile de ne pas admettre*, les peines et les récompenses soient inutiles. Ce sont des ressorts et des régulateurs de plus, nécessaires pour faire aller la machine et pour la rendre moins imparfaite. Il y aurait plus de crimes dans un monde où il n'y aurait ni peine ni récompense, comme il y aurait plus de dérangement dans une montre dont les roues n'auraient pas toutes leurs dents. »

Ainsi, d'après cette lettre, il paraît bien difficile à d'Alembert de ne pas admettre le système de la fatalité absolue. Ce n'était pas là l'opinion qu'il exprimait dans les *Essais*. Est-ce donc que la première n'était pour lui qu'une doctrine officielle ? Ou est-ce que, dans l'intervalle de 1759 à 1770, il a modifié ses idées sur ce point ? En tous cas, l'opinion qu'il exprime ici dans l'intimité de sa correspondance avec le roi philosophe est bien sa vraie et dernière

pensée. Seulement, le fatalisme n'est point chez lui, comme chez d'Holbach, une doctrine parfaitement sûre d'elle-même. Remarquez ces expressions : la fatalité absolue, *qu'il me paraît bien difficile de ne pas admettre*. Dans une autre lettre (du 3 janvier 1771), il conclut ainsi : « *il me semble* donc que nous agissons toujours nécessairement... » Ce n'est pas là le langage d'un partisan déclaré du fatalisme, mais d'un philosophe hésitant, irrésolu, *sceptique*, et qui croit que la devise de Montaigne : « Que sais-je ? » est (d'Alembert dit encore ici : *me paraît*) la seule réponse qu'on doive faire à toutes les questions de ce genre.

Mais, quand on n'a pas d'autre réponse à faire à la question de la liberté, quand on nie ou qu'on incline à nier le libre arbitre, on ne peut plus admettre la morale que par une inconséquence ou qu'en la dénaturant. C'est précisément ce qui est arrivé à d'Alembert. Dans une de ses lettres à Frédéric (2 août 1770), il cherche à établir que, dans le système où les hommes seraient des machines assujetties à la loi de la destinée, système qu'il lui paraît bien difficile de ne pas admettre, les châtiments, d'une part, et, de l'autre, l'étude de la morale, ne seraient pas inutiles à la société ; « car, dit-il, dans l'homme-machine même, la crainte, d'une part, et, de l'autre, l'intérêt, sont les deux grands régulateurs,

les deux roues principales qui font aller la machine : or, de ces deux régulateurs, le premier est mis en action par les peines exercées contre les coupables et qui servent de frein à ceux qui voudraient leur ressembler ; et l'autre est mis en jeu par l'étude de la morale bien entendue, étude qui nous persuade que notre premier intérêt est d'être vertueux et justes. » C'est ainsi que d'Alembert cherche à concilier la morale avec le fatalisme ; mais, de même que, dans ce système, les peines, nécessaires peut-être comme moyens coercitifs, ne peuvent plus avoir aucun *caractère moral* (j'en appelle au d'Alembert des *Éléments de philosophie*), de même la morale que prétend maintenir notre philosophe, cette *morale bien entendue* dont il parle n'est plus la vraie morale, mais seulement la doctrine de l'*intérêt bien entendu*. Il se peut que notre premier intérêt soit en effet d'être justes et vertueux ; mais ce n'est pas là, à coup sûr, le vrai principe de la morale. D'Alembert est donc forcé de la dénaturer pour la concilier avec la thèse du fatalisme. Ce n'est pas là, d'ailleurs, le seul chemin par où il arrive à altérer ainsi le principe même de la morale ; car, dans les *Éléments de philosophie*, où il admet la liberté, il n'en reconnaît pas mieux la vraie nature du principe moral, et cela faute d'en bien discerner l'origine. Mais ceci nous conduit à la seconde question préliminaire

sur laquelle nous avions à interroger d'Alembert, à la question de l'origine et de la nature du principe moral.

D'Alembert, d'accord en cela avec Locke et avec presque tous les philosophes de son temps, cherche dans la sensation l'origine des idées morales, comme en général de toutes nos idées.

« Locke, dit-il (*Éléments de philosophie*, VI, § 8), a démontré, et bien d'autres après lui, que toutes nos idées, *même les idées purement intellectuelles et morales*, viennent de nos sensations. » Puis, après avoir reproché à ce philosophe de s'être appuyé, pour soutenir sa thèse, sur la divergence des hommes et des nations en matière de morale, ce qui lui semble dangereux et d'ailleurs inutile, il ajoute :

« Je conviens que la connaissance de ces vérités ne nous vient pas immédiatement de nos sensations; elle nous vient de la société que nous formons avec les autres hommes, des idées que cette société nous procure, des besoins qu'elle nous fait sentir, et des moyens qu'elle nous fournit pour les satisfaire, mais toutes ces connaissances même tiennent évidemment à nos sensations, en dépendent et ne sont acquises que par ce secours. C'est donc, en effet, à nos sensations que nous devons la connaissance des vérités morales. En un mot, la connaissance des vérités morales n'est fondée que sur la notion du juste et de l'injuste; l'homme n'a l'idée de

l'injuste que parce qu'il a l'idée de souffrance, et il n'a l'idée de souffrance que parce qu'il a des sensations. »

De cette fausse théorie (qui a un côté spécieux, parce que les expressions en sont équivoques, mais qui n'en est pas moins en réalité très-inexacte), d'Alembert tire une non moins fausse définition du mal moral ou de l'injuste : *ce qui tend à nuire à la société en troublant le bien-être physique de ses membres.*

Acceptons un instant cette définition; qu'est-ce qui m'oblige à sacrifier mon propre bien-être à celui des autres? Voici comment d'Alembert répond à cette question :

« Sans doute, aucune loi naturelle ni positive ne peut nous obliger à aimer les autres plus que nous; cet héroïsme, si un sentiment absurde peut être appelé ainsi, ne saurait être dans le cœur humain; mais l'amour éclairé de notre propre bonheur nous montre comme des biens préférables à tous les autres, la paix avec nous-mêmes, et l'attachement de nos semblables ; et le moyen le plus sûr de nous procurer cette paix et cet attachement est de disputer aux autres le moins qu'il est possible la jouissance de ces biens de convention si chers à l'avidité des hommes. Ainsi l'amour éclairé de nous-mêmes est le principe de tout sacrifice moral. »

Ainsi, nous voilà revenus à la doctrine de l'intérêt bien entendu, comme principe de la morale; et cette

doctrine est en effet la seule qui puisse se concilier avec celle de la sensation, comme avec celle de la fatalité, si tant est que celle-ci comporte une doctrine morale quelconque : dans ce système, en effet, il n'y a qu'à laisser agir la destinée.

Mais comment celui qui arrive à cette conséquence : *L'amour éclairé de nous-mêmes est le principe de tout sacrifice moral*, vient-il nous parler encore de désintéressement, et nous dire que le désintéressement est *la première des vertus morales*, ajoutant : « C'est en effet celle qui contribue le plus à conserver et à fortifier en nous toutes les autres. C'est aussi celle que les malhonnêtes gens connaissent le moins, celle à laquelle ils croient le moins, celle enfin qu'ils craignent ou qu'ils haïssent le plus dans ceux à qui ils sont forcés de l'accorder. » C'est là tout simplement une nouvelle inconséquence, une inconséquence qui fait plus d'honneur à la noblesse des sentiments de d'Alembert qu'à la rigueur de son esprit, quelque géométrique qu'il soit.

Mais, sans chercher davantage si la morale de d'Alembert est ou non conséquente avec les principes d'où il la tire, il nous faut maintenant la suivre dans ses applications.

Remarquons bien d'abord le but qu'il poursuit ici en commun avec les philosophes du dix-huitième siècle : il s'agit de séculariser la morale, d'en faire

une science indépendante de toute théologie : « Le philosophe ne se charge que de placer l'homme dans la société et de l'y conduire ; c'est au missionnaire à l'attirer ensuite au pied des autels (VII) ; » par conséquent, une science qui ne varie pas suivant les dogmes et les cultes, mais qui soit universelle comme la raison elle-même : « ce qui appartient essentiellement et uniquement à la raison, et ce qui, en conséquence, est uniforme chez tous les peuples, ce sont les devoirs dont nous sommes tenus envers nos semblables (*ibid*). »

Remarquons ensuite, et c'est encore là un trait commun à la plupart des philosophes du dix-huitième siècle, que d'Alembert réduit la morale à la morale sociale : « La connaissance de nos devoirs, ajoute-t-il aux lignes que je viens de citer et où il n'est question que de nos devoirs envers nos semblables, s'appelle *morale*. » Dans la division de la morale qu'il donne plus loin, il la rapporte à quatre objets : ce que les hommes se doivent comme membres de la société générale (*morale de l'homme*) ; — ce que les sociétés particulières doivent à leurs membres (*morale des législateurs*) ; — ce qu'elles se doivent les unes aux autres (*morale des États*) ; — enfin, ce que les membres de chaque société particulière se doivent mutuellement, et ce qu'ils doivent à l'État dont ils sont membres (*morale du citoyen*). Il ne s'agit

là que de morale sociale. Il est vrai que d'Alembert ajoute qu'à ces quatre branches de la morale, on en peut joindre une cinquième : *la morale du philosophe*, qui n'a pour objet que nous-mêmes; mais est-ce vraiment une branche de la morale, celle qui a pour but « la manière dont nous devons penser, pour rendre notre condition meilleure ou le moins triste qu'il est possible? » Ce n'est pas dans ces termes que doit être formulée la question de la morale individuelle. Il la pose très-bien lui-même plus loin, lorsqu'en exprimant le vœu d'un *catéchisme de morale à l'usage et à la portée des enfants* (idée sur laquelle nous reviendrons), il ajoute que ce catéchisme ne devrait pas se borner à nous instruire de ce que nous devons aux autres, mais qu'il devrait insister aussi sur *ce que nous nous devons à nous-mêmes*. Malheureusement, ce dernier point est omis ou ne figure pas comme il conviendrait dans l'ensemble de la morale esquissée ici par d'Alembert.

Quoi qu'il en soit, il a raison de dire que la connaissance de nos devoirs (même restreinte à la morale sociale) est *l'un des plus importants objets sur lesquels la raison puisse s'exercer*. Il critique vivement à ce sujet le système suivi de son temps dans l'enseignement des écoles : « On ne fait pas tant d'honneur à cette science dans nos écoles. On la rejette pour l'ordinaire à la fin de toutes les autres

parties de la philosophie, apparemment comme la moins intéressante, et on la réduit à quelques pages, où l'on se borne à agiter des questions vides et scolastiques, aussi peu propres à nous instruire qu'à nous rendre meilleurs » ; et il ajoute : « Connaissons mieux l'étendue de la morale et le cas que nous en devons faire. Peu de sciences ont un objet plus vaste et des principes plus susceptibles de preuves convaincantes ». Ce qui suit peut même être accepté, dans un certain sens : « Tous ces principes aboutissent à un point commun, sur lequel il est difficile de se faire illusion à soi-même; ils tendent à nous procurer le plus sûr moyen d'être heureux, en nous montrant la liaison intime de notre véritable intérêt avec l'accomplissement de nos devoirs. »

Tels sont les caractères généraux de la morale de d'Alembert; entrons maintenant dans l'analyse des devoirs qu'elle embrasse.

Des branches de la morale que distingue notre philosophe, nous n'examinerons aujourd'hui que la première et la dernière : la *morale de l'homme* et la *morale du philosophe;* les trois autres, la *morale des législateurs*, la *morale des États* et la *morale du citoyen*, appartiennent à la philosophie politique, et se rattachent au second ordre d'idées que nous aurons à étudier en d'Alembert.

La *morale de l'homme* embrasse les devoirs des

hommes entre eux comme hommes, comme membres de la société générale, ou les lois naturelles dans ce qu'elles ont de plus général. De ces lois naturelles, d'Alembert distingue deux espèces : celles dont l'observation est tellement nécessaire au maintien de la société, qu'on a établi des peines contre ceux qui les violeraient, ou les *lois naturelles écrites*, et celles à l'infraction desquelles on n'a pas attaché de peine, parce que cette infraction ne porte pas un trouble aussi marqué dans la société, ou les *lois naturelles non écrites*. Il appelle *probité* l'observation des premières, et *vertu* celle des secondes. Cette distinction revient à celle que Kant a établie plus tard avec tant de précision et de rigueur, entre les *devoirs de droit* et les *devoirs de vertu* (1) ; mais elle n'est pas ici suffisamment approfondie. Notons cependant cette parole que *la vraie morale, celle qui enseigne la vertu, est le supplément des lois;* à quoi d'Alembert ajoute, en vrai philosophe du dix-huitième siècle, que *la vertu sera d'autant plus pure que l'on sera plus rempli de l'amour universel de l'humanité.* Ce n'est pas qu'il proscrive les affections particulières, mais il veut que l'on subordonne ces sentiments à l'amour de l'humanité ; et résumant ainsi le mot de

(1 Voyez, sur ce point, mon *Analyse critique de la doctrine du droit*, p. IV, et mon *Analyse critique de la doctrine de la vertu*, p. II et p. LIX-LXIII.

Montesquieu (1) : « Je préfère ma famille à moi, ma patrie à ma famille, et le genre humain à ma patrie », il en fait la devise de l'homme vertueux.

Mais il s'agit de fixer les lois et les bornes du sacrifice que nous devons aux autres. Pour résoudre cette question, d'Alembert distingue entre le *nécessaire absolu*, lequel est réglé par les besoins indispensables de la vie, et le *nécessaire relatif*, qui dépend de la position des personnes et des circonstances ; et, après avoir établi cette distinction, il pose en principe que, « dans les États où plusieurs citoyens manquent du nécessaire absolu, et ces États sont par malheur le plus grand nombre, tous ceux qui ont plus que le nécessaire doivent à l'État au moins une partie de ce qu'ils possèdent au delà ». Mais en formulant ainsi son principe, notre auteur oublie que, dans la branche de la morale qu'il traite en ce moment, il ne devrait pas être question de l'État, mais seulement de la société générale des hommes. Il ne voit pas, en outre, ce qui est plus grave, qu'en transformant en loi positive cette maxime de vertu, que nous devons aux pauvres une partie de notre superflu, outre que l'on porte atteinte aux droits de la propriété, on encourage la paresse et la dissipation, on décourage le travail et

(1) Voyez le premier volume de cet ouvrage, p. 134.

l'épargne, on paralyse l'activité individuelle et l'on tarit dans ses sources mêmes la prospérité de la société. C'est là un côté de la question que d'Alembert néglige absolument. On voit, par cet exemple, combien il avait peu réfléchi sur les *lois économiques* des sociétés. On le voit mieux encore par la sévérité qu'il montre contre le luxe, lequel est, selon lui, un crime contre l'humanité, toutes les fois qu'un seul membre de la société souffre et qu'on ne l'ignore pas. Je comprends cette sévérité au point de vue de la vertu, mais on ne saurait, sans détriment pour la société tout entière, la convertir en loi de l'État, comme le demande notre philosophe : « Qu'on juge par là combien peu il y a d'occasions et de gouvernements où le luxe soit permis, et qu'on tremble de s'y laisser entraîner, si l'on a quelque reste d'humanité et de justice. » En résumé, on pourrait suivre ici d'Alembert s'il se bornait à parler au nom de la vertu, comme quand il dit : « L'étendue plus ou moins grande de ce sacrifice (de notre nécessaire relatif au nécessaire absolu des autres) n'est-elle pas la véritable mesure de la vertu ? » Mais quand il transforme en lois positives ses maximes de vertu, il y a lieu de faire des réserves et de signaler le danger.

En cherchant ce que nous devons à nos semblables, d'Alembert ne se préoccupe pas seulement,

d'ailleurs, de leur *existence physique* (de leurs besoins matériels), mais de leur *existence morale*, qui se fonde sur l'estime et la confiance publiques, et qui ne doit pas leur être moins chère que la première. Voici les règles qu'il pose à ce sujet :

« Les citoyens ont trois espèces d'existence morale. La première, qui consiste dans la réputation de *probité*, ne saurait être trop ménagée dans ceux qui la méritent, et trop ouvertement attaquée dans ceux qui en sont indignes. La seconde, qui consiste dans la réputation de *vertu*, est moins rigoureusement nécessaire, et par conséquent, lorsqu'elle est usurpée, elle peut être attaquée avec plus de liberté ; mais elle ne le saurait être avec trop de circonspection et de justice. Enfin, la troisième est la réputation de *talent* et de *mérite*, qui, moins nécessaire encore, peut aussi souffrir des attaques plus vives quand elle n'est pas méritée. Ces attaques sont l'objet de la critique ; ainsi la critique est non-seulement permise, elle est encore utile et nécessaire, pourvu qu'on ne la confonde pas avec la satire, dont le but est plutôt de nuire que d'éclairer. Mais c'est peut-être une des questions les plus délicates de la morale, que de marquer avec équité la différence précise de la satire et de la critique ; d'un côté, la vanité offensée voit la satire où elle n'est pas ; de l'autre, la malignité voudrait en reculer les bornes. »

Passons maintenant à la *morale du philosophe*. D'Alembert rappelle qu'elle a pour but la manière dont nous devons penser pour nous rendre heureux

indépendamment des autres. J'ai déjà dit que tel n'était pas le vrai but de la morale ; mais cette réserve faite, et en prenant ce chapitre tel qu'il est, sinon tel qu'il s'annonce par son titre, on ne peut en général qu'approuver la sagesse que conseille d'Alembert. Il la ramène à deux principes : le détachement des richesses et celui des honneurs, et il affirme que le second n'est pas moins nécessaire à notre bonheur que le premier ; « La raison permet sans doute d'être flatté des honneurs, mais sans les exiger ni les attendre ; leur jouissance peut augmenter notre bonheur, leur privation ne doit point l'altérer. C'est en cela que consiste la vraie philosophie, et non dans l'affectation à mépriser ce qu'on souhaite. C'est mettre un trop grand prix aux honneurs que de les fuir avec empressement ou de les rechercher avec avidité ; le même excès de vanité produit ces deux effets contraires. » D'Alembert croyait que l'ambition est le plus grand mobile des actions et même des vertus humaines, et que, par cette raison, il serait dangereux de vouloir l'étouffer ; mais il veut qu'elle soit modérée, sous peine de devenir le plus odieux et le plus funeste de tous les vices. Malheureusement, quand il nous enjoint de réprimer nos passions, l'ambition, la jalousie, l'amour, c'est plutôt au nom de notre bonheur qu'elles compromettent, qu'au nom de notre dignité

morale qu'elles détruisent. Là est le vice originel de sa morale. Aussi cette morale manque-t-elle, non sans doute de cette sagesse que nous désignons sous le nom de prudence, mais de cette force et de cette élévation que seule la vraie vertu peut donner. De là aussi la tristesse de sa conclusion, et il faut reconnaître que, si l'on n'a en effet dans la vie d'autre but et d'autre règle que le bonheur personnel, il est difficile d'échapper à cette conclusion :

« C'est donc le grand principe de la morale du philosophe (et tel est le déplorable sort de la condition humaine), qu'il faut presque toujours renoncer aux plaisirs pour éviter les maux qui en sont la suite ordinaire. Cette existence insipide, qui nous fait supporter la vie sans nous y attacher, est pourtant l'objet de l'ambition et des efforts du sage, et c'est en effet, tout mis en balance, la situation que notre condition présente nous doit faire désirer le plus. Encore la plupart des hommes sont-ils si à plaindre, qu'ils ne peuvent même par leurs soins se procurer cet état d'indifférence et de paix ; mille causes tendent à le troubler ; les unes, comme la douleur corporelle, sont absolument indépendantes de nous ; d'autres, comme le désir de la considération, des honneurs, de la gloire, ont leur source dans l'opinion des autres, qui n'est guère plus en notre pouvoir ; d'autres enfin ont leur origine dans notre propre opinion, mais n'en sont pas pour cela des tyrans moins funestes à notre tranquillité. Toutes les leçons de la philosophie sur ce point seront bien faibles

pour nous guérir, si la nature ne nous y a préparés d'avance par une disposition qui dépend principalement de la structure des organes. Il est vrai que cette insensibilité, soit physique, soit morale, a l'inconvénient de porter en même temps sur les plaisirs et sur les maux, et d'affaiblir les uns en adoucissant les autres; comme l'extrême sensibilité à la douleur suppose aussi des organes plus propres à faire goûter les impressions agréables. »

C'est un bien triste regard que celui que le philosophe jette ici sur la condition humaine; mais, envisagée d'un point de vue plus élevé, plus vraiment *moral*, n'offre-t-elle pas un tout autre aspect? Je me permets de renvoyer sur ce point d'Alembert et les philosophes de son école à celle du philosophe de Kœnigsberg, qui a si bien relevé l'homme à ses propres yeux par le sentiment de sa valeur morale.

Mais, pour retrouver une haute expression de ce sentiment, nous n'avons pas besoin de chercher ailleurs que dans d'Alembert lui-même. Lisez son *Essai sur la société des gens de lettres et des grands*, et vous verrez avec quelle force il s'applique à relever l'homme dans l'homme de lettres, et venge la dignité humaine si tristement oubliée par tant d'écrivains, et si indignement profanée par leurs prétendus protecteurs. C'est qu'ici c'est l'homme qui parle, beaucoup plus que le théoricien, qu'il écoute plutôt les sentiments de son âme que les principes de

son école, et que chez lui les premiers sont souvent très-nobles et très-fiers, tandis que les seconds sont originellement étroits et insuffisants. Aussi y a-t-il là des pages que Kant et Fichte ne désavoueraient pas. J'en citerai, pour terminer, deux passages détachés. Voici le premier :

« Le sage n'oublie point que s'il est un respect extérieur que les talents doivent aux titres, il en est un autre plus réel que les titres doivent aux talents. Mais combien de gens de lettres pour qui la société des grands est un écueil à cet égard ! Si elle ne va pas jusqu'à la familiarité et à cette égalité parfaite hors de laquelle tout commerce est sans douceur et sans âme, la distance humilie, parce qu'on a de fréquentes occasions de la sentir, et si la familiarité s'y joint, c'est pis encore ; c'est la fable du lion avec lequel il est dangereux de jouer. Un homme de lettres forcé par des circonstances singulières à passer ses jours auprès d'un ministre, disait de lui avec beaucoup de vérité et de finesse : « Il veut » se familiariser avec moi, mais je le repousse avec le res» pect... »

Voici le second :

« Quel mal ne font pas aux talents mêmes les bienfaits bassement reçus? Ils communiquent à l'âme un avilissement qui dégrade insensiblement les idées, et dont les écrits se ressentent à la longue ; car le style prend la teinture du caractère. Ayez de la hauteur dans les sentiments, votre manière d'écrire sera ferme et noble. Je ne nie pas qu'il puisse

y avoir des exceptions à cette règle, comme il y en a à tout, mais ces exceptions seraient une espèce de phénomène. Les Romains disaient : Du pain et des spectacles ; qu'il serait à désirer que tous les gens de lettres eussent le courage de dire : Du pain et de la liberté. Je parle de liberté, non seulement dans leurs personnes, mais aussi dans leurs écrits..... Liberté, vérité et pauvreté (car quand on craint cette dernière, on est bien loin des deux autres), voilà trois mots que les gens de lettres devraient toujours avoir devant les yeux. »

Liberté, vérité, pauvreté au besoin, ces trois mots que d'Alembert proposait pour devise aux gens de lettres de son temps, est-il inutile de les rappeler à ceux du nôtre ?

TRENTE-HUITIÈME LEÇON.

D'ALEMBERT.

SES IDÉES POLITIQUES.

La morale des législateurs. Idée que se fait d'Alembert du droit de l'individu et du devoir de la société relativement au nécessaire. — Il repousse d'ailleurs l'égalité sociale. — Il ne repousse pas moins la noblesse héréditaire. — Il attaque aussi la vénalité des titres et des honneurs. — Règles que doit suivre le législateur en matière pénale. — Contre les arrestations et les exécutions arbitraires. — Contre le despotisme en général. — Sur la question de la meilleure forme de gouvernement. — Sur la tolérance. — *La morale des États.* Que l'état de nature est encore la loi des peuples dans leurs rapports réciproques. — *La morale du citoyen.* Vœu exprimé par d'Alembert : un catéchisme philosophique de morale.

En passant des idées morales de d'Alembert à ses idées politiques, nous ne quitterons pas sa morale, car c'est sous ce titre même qu'il traite de la philosophie politique ou du droit politique, « qu'il ne faut pas, dit-il, confondre avec la politique, à laquelle il est souvent contraire » ; et il est très-vrai que, non pas la politique, mais le droit politique

est une branche de la morale, science des devoirs et des droits. Toute la philosophie politique de d'Alembert est renfermée dans les divisions de sa morale intitulées : *Morale des législateurs*, *Morale des États* et *Morale du citoyen*, et qui correspondent au *droit politique* proprement dit, au *droit des gens* et au *droit civil;* nous n'avons qu'à suivre ces divisions pour en extraire les idées de notre philosophe en matière politique. Je ne ferai pourtant pas une analyse régulière de ces trois branches de sa morale, parce qu'il y enveloppe trop souvent sa pensée sous des formes qui manquent de franchise, et parce que, soit prudence, soit à cause de la nature même de son ouvrage, qui n'est qu'un *Essai sur les éléments de philosophie*, il indique souvent les questions plutôt qu'il ne les résout. Je me bornerai donc, sans le suivre pas à pas, à recueillir dans cet ouvrage ses idées politiques les plus importantes, celles qui, sans lui revenir en propre (il n'est guère inventeur en ces matières, et l'on ne peut même pas dire qu'il les ait fortement marquées de son empreinte par l'originalité de l'expression), révèlent l'esprit du siècle et appartiennent au grand courant qui emportait alors les intelligences. Il nous faudra aussi rapprocher, quand il y aura lieu, des *Éléments de philosophie*, les *Mémoires et réflexions sur Christine, reine de Suède*, où, suivant la remarque de Condorcet,

d'Alembert « montra qu'il connaissait les droits des hommes et qu'il avait le courage de les réclamer », et où, ajouterai-je, il les revendique avec plus de vivacité et de force que dans ses *Eléments de philosophie*, ouvrage en général un peu terne.

Nous avons déjà rencontré dans la *morale de l'homme* ce principe, que l'État, c'est-à-dire, la société tout entière, *doit* à chacun de ses membres le nécessaire, et j'ai rappelé ce qu'il a de contraire aux droits des individus, en les contraignant à nourrir de leur travail et de leur épargne les paresseux et les dissipateurs, et aux vrais intérêts de la société, à laquelle il importe que chacun ne compte que sur soi. Ce principe reparaît ici comme fondement de ce respect de la vie et de la propriété d'autrui que les lois ont le droit d'exiger de chacun :

« Les lois supposent qu'aucun citoyen ne doit se trouver par sa situation dans la nécessité absolue d'attenter à la vie ou à la fortune d'un autre. Elles ne doivent donc permettre d'attaquer la vie de son ennemi que pour défendre la sienne. Mais elles ne peuvent permettre en aucune occasion d'attaquer par des moyens violents la fortune de qui que ce soit, non-seulement parce qu'elles doivent toujours offrir au citoyen des moyens de rentrer dans ce qu'on lui a ravi, mais parce que l'économie et la balance de la société doit être telle qu'aucun citoyen n'y soit malheureux sans l'avoir mérité, ce qui lui ôte le droit de dépouiller ou de vexer son semblable. »

Mais quoi ! si un citoyen était malheureux sans l'avoir mérité, aurait-il pour cela le droit de dépouiller ou de vexer son semblable? D'Alembert recule lui-même devant la conséquence de son principe, quand il ajoute :

« Ce n'est pas à dire pourtant que dans une société mal gouvernée, comme la plupart le sont, les citoyens malheureux puissent se procurer par des violences le nécessaire que la société leur refuse ; tolérer ces violences ne serait dans l'État qu'un mal de plus. La punition de ces coupables est alors une espèce de sacrifice que la société fait à son repos. »

Mais de quel droit la société agit-elle ainsi, si elle a elle-même violé le droit de ses membres en ne leur fournissant pas le nécessaire, et si ceux-ci n'ont fait qu'exercer leur droit en l'exigeant ? Il y a là une inconséquence de la part de d'Alembert. Il ajoute, il est vrai, qu' « il serait juste de joindre à ce sacrifice une punition beaucoup plus sévère de ceux qui gouvernent » ; mais cela ne corrige pas l'inconséquence : s'il est juste de punir ces derniers, il n'est donc pas juste de punir les premiers. Mais laissons de côté l'inconséquence ; est-il vrai que la société civile doive à chacun le nécessaire? Sans doute, comme le dit très-bien d'Alembert, « l'économie et la balance de la société doit être telle qu'aucun citoyen n'y soit malheureux sans l'avoir mérité » ;

c'est là l'idéal que doivent poursuivre la politique et l'économie politique; mais il ne s'ensuit pas que chacun ait le droit d'exiger de la société qu'elle lui fournisse le nécessaire. Le meilleur moyen d'ailleurs, ou plutôt le seul, de résoudre le problème est dans un bon état politique et économique de la société, et non dans le système qui consisterait à prendre aux uns une partie de leur superflu pour donner aux autres le nécessaire. Vous le voyez, la misère, si souvent imméritée, de tant de membres de la société, a vivement préoccupé d'Alembert, comme elle a préoccupé Jean-Jacques Rousseau et tant d'autres philosophes du même siècle, et il faut lui en savoir gré; mais, faute de réflexion et d'expérience, il a mis ici en avant des principes dangereux, comme l'ont fait dans notre temps même beaucoup d'esprits animés des meilleurs sentiments, et il n'a pas su discerner les véritables conditions du problème qu'il soulève, de ce grand problème social que le XVIIIe siècle a légué au XIXe pour son tourment et pour sa gloire.

D'Alembert est bien loin d'ailleurs de prêcher le communisme et de demander l'égalité sociale. Il s'élève au contraire contre cette *égalité métaphysique qui confond les fortunes, les honneurs et les conditions* : « L'égalité métaphysique, dit-il, est une chimère qui ne saurait être le but des lois et qui

serait plus nuisible qu'avantageuse. Établissez cette égalité, vous verrez bientôt les membres de l'État s'isoler, l'anarchie naître, et la société se dissoudre. » Il n'admet d'autre égalité que l'*égalité morale*, sans laquelle on voit « une partie des membres opprimer l'autre, le despotisme prendre le dessus et la société s'anéantir. »

Partisan de cette égalité morale, d'Alembert se prononce contre l'hérédité des honneurs, contre la noblesse héréditaire :

« Comme le mérite, les talents et les services rendus à l'État sont *personnels*, les récompenses doivent l'être aussi. Ainsi la famille d'un citoyen, lorsqu'elle n'a d'autre mérite que celui de lui appartenir, ne devrait pas participer aux honneurs qu'on lui rend, si ce n'est autant que cette participation serait elle-même un honneur de plus pour le citoyen. Cette participation devrait-elle donc s'étendre au delà du temps où le citoyen peut en jouir, c'est-à-dire au delà de sa vie ? Et la noblesse héréditaire, surtout dans les pays où les nobles ont beaucoup de prérogatives, n'a-t-elle pas l'inconvénient de faire jouir des avantages dus au mérite, des hommes souvent inutiles, ou même nuisibles à la patrie ? »

D'Alembert ne se prononce pas moins nettement contre la vénalité des titres et des honneurs :

« Si les honneurs ne se doivent qu'au mérite, ils ne doi-

vent pas être la récompense de la fortune. C'est à peu près, dit Platon, comme si l'on faisait quelqu'un général ou pilote pour son argent. Ceux qui ont fait la meilleure apologie de cette vénalité ont dit que, dans les États despotiques où le prince, gouverné par ses courtisans, est exposé à faire de mauvais choix, le hasard donnera de meilleurs sujets que le choix du prince, et que l'espérance de s'avancer par les richesses entretiendra l'industrie, c'est-à-dire, à proprement parler, que la vénalité des honneurs ne devrait avoir lieu que dans un gouvernement dont le principe serait mauvais, et dont le chef serait indigne de l'être. »

C'est l'auteur de l'*Esprit des lois* que d'Alembert a ici en vue. Sur ce point, comme sur le précédent, il s'écarte de Montesquieu pour entrer dans la voie démocratique.

Mais, sur beaucoup d'autres points, il se rapproche de lui et semble lui emprunter ses principes.

Tel est celui-ci, que *les peines des crimes doivent leur être proportionnées ;* à quoi d'Alembert ajoute fort justement que « le crime doit être puni non-seulement à proportion du degré auquel le coupable a violé la loi, mais encore à proportion du rapport plus ou moins étroit et plus ou moins direct de la loi au bien de la société. » Il a assez nettement indiqué ici les règles qui doivent guider le législateur en matière pénale.

Il pose ensuite, entre autres questions, la question

suivante : « S'il peut être permis, dans quelque gouvernement que ce soit, de s'assurer, sans l'intervention des lois, de la personne d'un citoyen dangereux. » A la vérité il ne donne point de réponse à cette question ; mais, la poser ainsi, c'est la résoudre.

Dans ses *Mémoires sur Christine*, à propos du meurtre de Monaldeschi, ordonné par cette princesse et commis presque sous ses yeux, il s'élève avec beaucoup de force contre ces sortes d'exécutions arbitraires que les souverains se permettaient autrefois au nom de leur omnipotence (ils ont trouvé depuis des moyens plus habiles).

« La postérité trouvera bien étrange qu'au centre de l'Europe, dans un siècle éclairé, on ait agité sérieusement *si une reine qui a quitté le trône n'a pas conservé le droit de faire égorger ses domestiques sans autre forme.* Il aurait fallu demander plutôt si Christine, sur le trône même de Suède, aurait eu ce droit barbare ; question qui eût été bientôt décidée au tribunal de la loi naturelle et des nations. L'État, dont la constitution doit être sacrée pour les monarques, parce qu'il subsiste toujours, tandis que les sujets et les rois disparaissent, a intérêt que tout homme soit jugé suivant les lois. C'est l'intérêt des princes même, dont les lois font la force et la sûreté. L'humanité leur permet quelquefois d'en adoucir la rigueur en pardonnant, mais jamais de s'en dispenser pour être cruels. Ce serait faire injure aux rois que d'imaginer que ces principes pussent les offenser, ou qu'il

fallût même du courage pour les réclamer au sein d'une monarchie. Ils sont le cri de la nature. »

En général, d'Alembert, soit dans ses *Éléments de philosophie*, soit dans ses *Mémoires sur Christine*, se montre l'adversaire déclaré du despotisme, qu'il attaque dans son principe même et auquel il oppose le principe de la liberté et de la dignité humaine.

Il dit dans ses *Éléments de philosophie :*

« Lorsque l'État en corps n'est pas dépositaire des lois, le corps particulier ou le citoyen qui en est chargé n'en est absolument *que le dépositaire*, et non le maître; rien ne l'autorise à changer à son gré les lois. »

Et dans ses *Mémoires sur Christine*, il parle ainsi du monarque :

« Esclave de la justice et de la décence, obligé d'observer le premier les lois dont il est le *dépositaire*, il est comptable envers l'État de tout le mal qui se fait sous son nom et de tout le bien qui ne se fait pas. »

Il continue ainsi dans ses *Éléments de philosophie :*

« C'est en vertu d'une convention entre les membres que la société s'est formée (la société civile ou politique, bien entendu), et tout engagement a des liens réciproques. »

Vous reconnaissez là le principe même du *Contrat social ;* il reparaît dans les *Mémoires sur Christine* sous la forme que d'Alembert croit devoir employer ici :

« On ne peut nier, puisque la religion nous l'enseigne, que l'autorité légitime des rois ne vienne de Dieu; mais c'est le *consentement des peuples* qui est le signe visible de cette autorité légitime, et qui en assure l'exercice. »

D'Alembert complète la pensée qu'il veut exprimer dans ses *Eléments de philosophie* en ajoutant :

« Il répugne, en effet, à la nature de l'esprit et du cœur humain qu'une multitude d'hommes ait dit sans conditions à un seul ou à plusieurs : Commandez-nous, et nous vous obéirons. »

Rousseau écrit, de son côté, dans le *Contrat social :* « C'est une convention vaine et contradictoire, de stipuler d'une part une autorité absolue, et de l'autre une obéissance sans bornes. » Vous le voyez, c'est le même esprit qui fait parler Rousseau et d'Alembert, et qui bientôt bouleversera le monde.

D'Alembert ne discute point d'ailleurs la question de la meilleure forme de gouvernement : « question délicate, dit-il en ses *Mémoires sur Christine,* dont la solution peut recevoir différentes modifications par la différence des climats, de la situation, des

circonstances, du génie des rois et des peuples, » — ce qui est très-vrai dans la pratique, mais ce qui n'empêche pas que la question ne soit susceptible, au point de vue des principes, d'une solution générale ; — seulement il essaye de caractériser ainsi la meilleure république et la meilleure monarchie : « La meilleure république est celle qui, par la stabilité des lois et l'uniformité du gouvernement, ressemble le mieux à une bonne monarchie, et la meilleure monarchie est celle où le pouvoir n'est pas plus arbitraire que dans une république. » La question se trouve restreinte de la sorte entre la république et la monarchie ainsi définies ; la monarchie absolue est rejetée comme un attentat aux droits de l'homme. Quant au gouvernement aristocratique, d'Alembert le repousse au nom du *droit naturel* et de l'*expérience*, et le regarde même, à ce double titre, comme le *pire de tous* (*Mémoires sur Christine*).

Ennemi du despotisme politique, notre philosophe ne l'est pas moins de l'intolérance religieuse. Dans ses *Mémoires sur Christine*, il réunit dans un même anathème la *superstition* et la *tyrannie*, qu'il appelle *les deux plus grands fléaux du genre humain*. Dans ses *Éléments de philosophie*, après avoir indiqué certaines grandes questions qui appartiennent essentiellement à la *morale législative*, il demande :

« Est-il nécessaire que les lois civiles et celles de la religion soient séparées? Que les unes et les autres n'aient rien de commun entre elles, ni quant aux obligations, ni quant aux peines? Que la religion n'ait aucune influence sur les effets civils, ni ceux-ci sur la religion? »

Et il ajoute :

« La tolérance de toutes les manières d'honorer l'Être suprême ne serait-elle pas l'effet infaillible de cette distinction des lois? »

On voit bien que c'est en ce sens que d'Alembert résout pour son propre compte les questions qu'il vient de poser; malheureusement il n'ose les discuter directement, ou s'il les discute, il ne le fait pas avec toute la netteté et la franchise désirables, et même, sur certains points, sans doute par l'effet d'une prudence excessive, il semble abandonner les vrais principes:

« En laissant à chaque citoyen la liberté de penser en matière de religion, lui laissera-t-on celle de parler et d'écrire? La tolérance, ce me semble, ne doit pas aller jusque-là, surtout si les écrits dont il s'agit attaquent la religion dans sa morale. »

Ce qui suit manque absolument de sincérité, et fait peine :

« Cette règle s'étend même sans difficulté aux écrits qui

attaquent le dogme chez les nations qui ont le bonheur de posséder la vraie religion. »

Je vous fais grâce du reste de ce paragraphe, qui rappelle si justement ce que Voltaire écrivait (9 octobre 1766) à d'Alembert, à propos de certains articles de l'*Encyclopédie :* « Il est bien cruel d'imprimer le contraire de ce qu'on pense ». J'aime mieux les lignes suivantes :

« Au reste, soit que l'État doive entrer ou non dans les questions de religion, il doit au moins veiller à ce que les ministres de la religion ne deviennent pas trop puissants. Si leur pouvoir peut être de quelque utilité, c'est dans les États despotiques, pour servir de barrière à la tyrannie, c'est-à-dire que ce pouvoir n'est alors qu'un moindre mal opposé à un plus grand. »

Mais voici une triste conclusion :

« Il résulte de tout ce qu'on vient de dire que, dans les pays même où la tolérance civile est admise, le moraliste ne doit pas établir cette règle de ne jamais punir les écrits contre la religion, mais qu'il doit laisser à la prudence du gouvernement et des magistrats à déterminer en ce genre ce qu'il vaut mieux ignorer que punir. »

Parler ainsi, c'est livrer la liberté de penser à l'arbitraire du gouvernement. Quel droit d'Alembert avait-il de se plaindre, lorsque l'*Encyclopédie* était

poursuivie et condamnée ? On ne faisait qu'appliquer les principes qu'il pose ici, ou qu'il croit prudent de concéder. Il faut convenir que c'est pousser bien loin la circonspection, ou, si l'on veut, l'habileté, surtout de la part d'un philosophe, à qui le droit de penser librement devait être si cher, et qui était en effet l'un des principaux représentants de la libre pensée au XVIII[e] siècle.

La *morale des États* est indiquée en quelques lignes, que je vais citer. D'Alembert y remarque avec raison, après l'abbé de Saint-Pierre et à peu près en même temps que Rousseau, que les peuples en sont encore entre eux à l'état de nature ; mais il aurait dû, comme ces philosophes et comme Kant le fera bientôt avec une précision supérieure, dégager de cette remarque le principe qui en ressort, comme la règle que la raison impose à la politique internationale, à savoir, l'idée d'un état juridique se substituant à l'état de nature dans les rapports des peuples entre eux.

« Chaque État, outre ses lois particulières, a aussi des lois à observer par rapport aux autres. Ces lois ne diffèrent point de celles que les membres d'une même société doivent observer mutuellement. La modération, l'équité, la bonne foi, les égards réciproques, en doivent être les grands principes. C'est là toute la base du droit des gens et du droit de la guerre et de la paix. Cette morale, il est vrai, n'est pas fort

utile, eu égard au peu de moyens qu'elle a pour se faire pratiquer. La morale de l'homme est assurée par les lois de chaque État qui veillent à ce qu'elle soit observée, et qui pour cela ont la force en main ; la morale des législateurs est appuyée sur la dépendance réciproque du gouvernement et des sujets ; mais les États sont, les uns par rapport aux autres, à peu près comme les hommes dans l'état de pure nature ; il n'y a point pour eux d'autorité coactive ; la force seule peut régler les différends. Un citoyen est obligé d'observer les lois, même quand on ne les observe pas à son égard, parce que ces lois se sont chargées de sa défense ; il ne saurait en être de même d'un État par rapport à un autre. Ainsi on punit les malfaiteurs, et on se soumet aux conquérants. Nous n'avons rien de plus à dire ici sur la morale des États. On sera peut-être étonné du peu d'étendue que nous lui donnons dans cet essai ; mais, malheureusement pour le genre humain, elle est encore plus courte dans la pratique. »

Mais, pourrait-on répondre à d'Alembert, moins cette morale est observée, plus il importe de la mettre en lumière. Puisque les peuples sont, les uns par rapport aux autres, comme les hommes dans l'état de nature, instruisez-les à sortir à leur tour de cet état en leur marquant le but qu'ils doivent poursuivre. Est-ce que par hasard d'Alembert regarderait comme irrémédiable l'état de choses qu'il constate et déplore?

Je ne m'arrêterai pas sur la *morale du citoyen*, qui n'offre rien de bien saillant ; elle ne contient

guère d'ailleurs qu'une discussion, peu sincère, sur le suicide, auquel d'Alembert rattache les macérations indiscrètes qui tendent à abréger les jours et sont une faute contre la société sans être un hommage à la religion, — et un examen assez superficiel de la question mise à la mode par Rousseau, si l'étude des sciences et des arts est plus nuisible qu'avantageuse aux États ; mais la morale de d'Alembert se termine par un souhait qu'il importe de signaler. Laissons-le l'exprimer lui-même :

« Nous serait-il permis de conclure ces éléments de morale par un souhait que l'amour du bien public nous inspire, et dont il serait à désirer qu'un citoyen philosophe jugeât l'exécution digne de lui ? Ce serait celle d'un catéchisme de morale à l'usage et à la portée des enfants. Peut-être n'y aurait-il pas de moyen plus efficace de multiplier dans la société les hommes vertueux ; on apprendrait de bonne heure à l'être par principes, et l'on sait quelle est sur notre âme la force des vérités qu'on y a gravées dès l'enfance. Il ne s'agirait point dans cet ouvrage de raffiner et de discourir sur les notions qui servent de base à la morale ; on en trouverait les maximes dans le cœur même des enfants, dans ce cœur où les passions et l'intérêt n'ont pas encore obscurci la lumière naturelle. C'est peut-être à cet âge que le sentiment du juste et de l'injuste est le plus vif, et quel avantage n'y aurait-il pas à le développer et à l'exercer de bonne heure ? Mais un catéchisme de morale ne devrait pas se borner à nous instruire de ce que nous devons aux autres. Il devrait

insister aussi sur ce que nous nous devons à nous-mêmes; nous inspirer les règles de conduite qui peuvent contribuer à nous rendre heureux; nous apprendre à aimer nos semblables et à les craindre, à mériter leur estime et à nous consoler de ne la pas obtenir; enfin à trouver en nous la récompense des sentiments honnêtes et des actions vertueuses. »

L'idée qu'exprime ici d'Alembert devait éclore au XVIIIe siècle avec l'affranchissement de la morale. Elle a été adoptée par le plus grand des moralistes de ce siècle, par Kant (1); et, si des essais malheureux, comme ceux de Volney et de Saint-Lambert, ont pu la compromettre, ils n'en ont pas détruit la vérité et la valeur: elle reste toujours comme un but proposé aux efforts des philosophes. Je ne me dissimule pas les difficultés que présente l'exécution de cette idée ; mais je ne la tiens pas pour radicalement impossible : les matériaux en sont épars dans tous les monuments de la sagesse humaine, depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours, en passant par l'Évangile, où les philosophes mêmes peuvent et doivent puiser comme dans un admirable livre de morale ; il ne s'agirait plus que de les coordonner

(1) Voyez *Critique de la raison pratique*, p. 378 de ma traduction, et p. 188 et suiv. de mon *Examen* de cet ouvrage. — Kant a même tracé un fragment d'un catéchisme de ce genre dans sa *Doctrine de la vertu* (p. 170 de ma traduction).

dans un ensemble imposant et simple, qui aurait à la fois le prestige de l'autorité des siècles et la force de la raison universelle. C'est encore là une tâche que le XVIII[e] siècle a léguée au nôtre, et que l'avenir accomplira certainement (1).

(1) C'est ce que j'avais déjà dit dans mon *Examen de la critique de la raison pratique* (p. 332). Je l'ai répété et je le maintiens avec la même confiance, parce qu'il y a là un nouveau besoin de l'humanité à satisfaire.

TRENTE-NEUVIÈME LEÇON.

—

D'ALEMBERT.

SA POLÉMIQUE AVEC J. J. ROUSSEAU SUR LA QUESTION DU THÉATRE.

Origine de cette polémique : le vœu exprimé dans l'article *Genève* de l'*Encyclopédie* donne lieu à la *Lettre* de Rousseau *sur les spectacles,* à laquelle répond d'Alembert. — Exposition critique des considérations invoquées par Rousseau et de celles que lui oppose son antagoniste, sur le caractère, le but et les effets du théâtre, — sur le *Misanthrope* de Molière, — sur l'état de comédien, — sur la convenance de l'établissement d'un théâtre à Genève. — Comment la réponse de d'Alembert fut appréciée par Rousseau. — Que la lettre de Rousseau n'a point empêché l'établissement d'un théâtre à Genève, mais qu'elle n'a point été pourtant une œuvre stérile. — Conclusion sur d'Alembert.

Je ne veux pas quitter d'Alembert sans parler de la polémique qui s'éleva entre Rousseau et lui sur la question du théâtre, à propos de son article *Genève* (tome VII de l'*Encyclopédie*) ; il s'agit là, en effet, d'une grave et délicate question de morale et de politique, et il est curieux de la voir débattue entre ces deux grands esprits.

Dans cet article, qui témoignait d'ailleurs de la

vive sympathie des philosophes français pour la république de Genève, pour ses institutions et ses mœurs, et même pour sa religion et son culte, d'Alembert exprimait le vœu que le gouvernement de cette république permît l'établissement d'un théâtre, chose qu'il n'avait pas soufferte jusque-là, excepté pendant l'année 1737, à l'époque de la médiation des trois puissances (France, Sardaigne et cantons suisses), et sur la demande de leurs ambassadeurs.

Ce vœu répondait au but que poursuivait Voltaire depuis qu'il était venu fixer sa résidence sur le territoire de Genève (1755), et il répondait aussi au désir d'une partie de la société génevoise, qui montrait un goût très-vif pour ce divertissement défendu. L'hôte des *Délices* s'étant vu entraver dans le dessein qu'il avait conçu de donner en son château des représentations où devaient, non-seulement assister, mais jouer plusieurs personnes de Genève, avait fait construire sur la frontière génevoise, à Tournay, un théâtre où quelques dames de la ville remplirent des rôles à côté des acteurs de la Comédie française, entre autres du fameux Lekain; il finit même par faire représenter des pièces aux *Délices*, « malgré les perruques génevoises » (1). Il voulait plus : il voulait

(1) « Eh bien, j'ai réussi, écrivait-il; j'ai fait pleurer tout le conseil de Genève; Lekain a été sublime, et je corromps la jeunesse de

qu'un théâtre public s'établît dans la cité de Calvin? D'Alembert, qui était venu aux *Délices* avant de composer son article sur Genève, et qui avait assisté aux représentations données par Voltaire, se fit l'interprète de cette pensée dans l'*Encyclopédie*.

Mais si cette pensée de Voltaire était partagée par un grand nombre de Génevois, elle était vivement repoussée, je ne dis pas seulement par les pasteurs, mais par beaucoup de citoyens attachés aux vieilles mœurs et craignant le fâcheux effet des représentations théâtrales, et de l'introduction d'une troupe de comédiens dans les murs de Genève.

Jean-Jacques Rousseau se fit le représentant de ces derniers en répondant à l'article de d'Alembert par sa *Lettre sur les spectacles*. Il avait pourtant composé lui-même et fait représenter des pièces de théâtre ; mais il ne reculait pas devant l'inconséquence quand il s'agissait de défendre un paradoxe qui le séduisait, et ici l'inconséquence ne faisait que rendre le paradoxe plus piquant. Il devait aussi lui plaire, sans doute, de se poser, dans son pays natal, en face de deux hommes tels que Voltaire et d'Alembert, comme le défenseur des vieilles mœurs et des vieilles lois de sa patrie, que d'ailleurs ses souvenirs d'enfance et ses goûts lui rendaient toujours chères.

cette pédante ville. » (Voyez *Voltaire et les Génevois*, par Gaberel, chap. VI.)

Enfin, en profitant de l'occasion qui s'offrait à lui pour attaquer les mœurs du siècle, et pour opposer à l'esprit du monde, trop goûté, l'esprit de famille, trop oublié, « il marquait, comme l'a dit M. Villemain (1), sa mission réformatrice », cette mission à laquelle il s'était préparé dans la solitude où il vivait.

Malheureusement, il gâte tout par son exagération. En outre, imbu des traditions de la cité de Calvin et des exemples de l'antiquité, il méconnaît un principe important, surtout en cette matière, que d'Alembert, du reste, n'aperçoit pas mieux que lui : je veux dire la distinction de la *vertu*, qui est du domaine de la conscience, et du *droit*, qui seul rentre dans celui de la loi politique, d'où il suit que, quand même la vertu condamnerait les représentations théâtrales, la loi et les magistrats n'auraient pas le droit de les interdire, dès qu'elles n'ont rien de contraire à la liberté et à l'ordre publics ; en les proscrivant, ils empiéteraient sur un domaine où ils n'ont point à s'immiscer, et qui ne relève que de la conscience et de la liberté de chacun. Cette distinction a été méconnue par les législateurs et les philosophes de l'antiquité ; elle ne pouvait être admise, dans les temps modernes, par un législateur tel que Calvin. Le réformateur de Genève a pu faire ainsi de cette cité une sorte de Sparte chrétienne ; mais la

(1) *Tableau de la littérature au XVIIIe siècle*, 24e leçon.

liberté et le droit protestent contre ses prescriptions et ses défenses, et brisent le cercle tyrannique où il prétendait retenir les hommes. Rousseau commet ici une faute du même genre : il ne voit pas (et d'Alembert, en lui répondant, tombe dans la même faute) qu'il y a là deux questions très-distinctes, une question purement morale : les spectacles sont-ils favorables ou contraires à la vertu ? et une question juridique : en tout cas, l'État a-t-il le droit de les interdire ? Il confond donc mal à propos le domaine de la pure morale et celui de la loi civile ; d'un autre côté, il exagère la thèse morale qu'il entreprend de soutenir. Voilà les deux points qui ressortent de l'examen de sa lettre à d'Alembert.

Pour condamner les spectacles au nom de la morale, Rousseau se livre à des considérations générales sur le théâtre, et il y joint des considérations particulières sur certains auteurs et certaines pièces, sur l'état de comédien, etc. Passons en revue les unes et les autres, au moins les plus importantes, en rapprochant de ces considérations la réponse de d'Alembert, et en cherchant à notre tour la vérité sur les points controversés entre les deux philosophes.

Rousseau commence par établir que tout amusement inutile est un mal pour un être dont la vie est si courte et le temps si précieux.

« L'état d'homme, dit-il, a ses plaisirs, qui dérivent de sa

nature, et naissent de ses travaux, de ses rapports, de ses besoins, et ces plaisirs, d'autant plus doux que celui qui les goûte a l'âme plus saine, rendent quiconque en sait jouir peu sensible à tous les autres. Un père, un fils, un mari, un citoyen, ont des devoirs si chers à remplir, qu'ils ne leur laissent rien à dérober à l'ennui. Le bon emploi du temps rend le temps plus précieux encore, et mieux on le met à profit, moins on en sait trouver à perdre. Aussi voit-on constamment que l'habitude du travail rend l'inaction insupportable, et qu'une bonne conscience éteint le goût des plaisirs frivoles ; mais c'est le contentement de soi-même, c'est le poids de l'oisiveté, c'est l'oubli des goûts simples et naturels, qui rendent si nécessaire un amusement étranger. Je n'aime point qu'on ait besoin d'attacher incessamment son cœur sur la scène, comme s'il était mal à son aise au dedans de nous. La nature même a dicté la réponse de ce barbare à qui l'on vantait la magnificence du cirque et des jeux établis à Rome. Les Romains, demanda ce bonhomme, n'ont-ils ni femme, ni enfants? Le barbare avait raison. L'on croit s'assembler au spectacle, et c'est là que chacun s'isole ; c'est là qu'on va oublier ses amis, ses voisins, ses proches, pour s'intéresser à des fables, pour pleurer les malheurs des morts ou rire aux dépens des vivants. »

Voyons ce que répond d'Alembert. Sa réponse mérite d'être notée, mais comme elle est trop longue pour être citée ici tout entière, je l'abrégerai autant que je pourrai le faire sans nuire à la force de l'idée fondamentale qu'elle développe.

« A ne regarder les spectacles que comme un amusement, cette raison seule vous paraît suffire pour les condamner. *La vie est si courte*, dites-vous, *et le temps si précieux!* Qui en doute, monsieur? Mais en même temps la vie est si malheureuse et le plaisir si rare! Pourquoi envier aux hommes, destinés presque uniquement par la nature à pleurer et à mourir, quelques délassements passagers qui les aident à supporter l'amertume ou l'insipidité de leur existence? Si les spectacles considérés sous ce point de vue ont un défaut, c'est d'être pour nous une distraction trop légère et un amusement trop faible, précisément par cette raison qu'ils se présentent trop à nous sous la seule idée d'amusement, et d'amusement nécessaire à notre oisiveté. L'illusion se trouvant rarement dans les représentations théâtrales, nous ne les voyons que comme un jeu qni nous laisse presque entièrement à nous. D'ailleurs le plaisir superficiel et momentané qu'elles peuvent produire est encore affaibli par la nature de ce plaisir même, qui, tout imparfait qu'il est, a l'inconvénient d'être trop recherché, et, si l'on peut parler de la sorte, appelé de trop loin... Quoi qu'il en soit, monsieur, nous avons trop besoin de plaisirs pour nous rendre difficiles sur le nombre ou sur le choix. Sans doute, tous nos divertissements forcés et factices, inventés et mis en usage par l'oisiveté, sont bien au-dessus des plaisirs si purs et si simples que devraient nous offrir les devoirs de citoyen, d'ami, d'époux, de fils et de frère; mais rendez-nous, si vous le pouvez, ces devoirs moins pénibles et moins tristes; ou souffrez qu'après les avoir remplis de notre mieux, nous nous consolions de notre

mieux aussi des chagrins qui les accompagnent... Peu de personnes ont, comme vous, monsieur, la force de chercher leur bonheur dans la triste et uniforme tranquillité de la solitude. Mais cette ressource ne vous manquerait-elle jamais à vous-même ? n'éprouvez-vous jamais au sortir du repos, et quelquefois du travail, ces moments de dégoût et d'ennui qui rendent nécessaires les délassements ou les distractions.... »

A ce passage, il faut joindre celui-ci, qui se trouve un peu plus loin, mais qui complète la réponse de d'Alembert aux premières observations de Rousseau :

« On va, selon vous, s'isoler au spectacle ; on y va oublier ses proches, ses concitoyens et ses amis. Le spectacle est au contraire celui de tous nos plaisirs qui nous rappelle le plus aux autres hommes, par l'image qu'il nous présente de la vie humaine, et par les impressions qu'il nous donne et qu'il nous laisse. Un poëte dans son enthousiasme, un géomètre dans ses méditations profondes, sont bien plus isolés qu'on ne l'est au théâtre. Mais quand les plaisirs de la scène nous feraient perdre pour un moment le souvenir de nos semblables, n'est-ce pas l'effet naturel de toute occupation qui nous attache, de tout amusement qui nous entraîne ? Combien de moments dans la vie où l'homme le plus vertueux oublie ses compatriotes et ses amis sans les aimer moins ? et vous-même, monsieur, n'auriez-vous renoncé à vivre avec les vôtres que pour y penser toujours ? »

Sur les deux points où d'Alembert vient de répondre à Rousseau, il a raison contre lui. Oui, l'homme, *cet enfant adulte*, comme il l'appelle, a besoin de divertissements, et, il n'est que trop vrai, il y a bien des moments dans la vie qui rendent les distractions nécessaires. Oui encore, le théâtre, loin d'isoler les hommes, comme le soutient Rousseau, est de tous nos plaisirs celui qui nous rappelle le plus aux autres. Il est un des meilleurs moyens de développer la sociabilité.

Mais, selon Rousseau, l'effet des représentations théâtrales ne peut être que mauvais. Loin de purger les passions en les excitant, comme le prétend la poétique des anciens, adoptée par les modernes, elles ne font que purger les passions qu'on n'a pas et fomenter celles qu'on a : ainsi, « à Londres, un drame intéresse en faisant haïr les Français ; à Tunis, la belle passion serait la piraterie ; à Messine, une vengeance bien savoureuse ; à Goa, l'honneur de brûler des Juifs ». Si l'on objecte à Rousseau que ce sont les mauvaises pièces et non les bonnes qui produisent cet effet, et que le théâtre, dirigé comme il doit et peut l'être, rend la vertu aimable et le vice odieux, il répond que ces sentiments, innés au cœur de l'homme, n'ont pas besoin du théâtre pour se développer, et que les leçons de morale qu'il nous offre sont parfaitement stériles. « Ainsi, dit-il, la plus

avantageuse impression des meilleures tragédies, est de réduire à quelques affections passagères, stériles et sans effet, tous les devoirs de l'homme ; de nous faire applaudir de notre courage en louant celui des autres ; de notre humanité, en plaignant les maux que nous aurions pu guérir ; de notre charité, en disant au pauvre : Dieu vous assiste ! » Et quant à la comédie, comme la charge ne rend pas les objets haïssables, mais ridicules, il en résulte un très-grand inconvénient : « c'est qu'à force de craindre les ridicules, les vices n'effrayent plus, et qu'on ne saurait guérir les premiers sans fomenter les autres ».

D'Alembert soutient, au contraire, que les spectacles sont des leçons utiles déguisées sous l'apparence du plaisir. « Non-seulement, dit-il, on a voulu distraire de leurs peines ces enfants adultes, on a voulu que ce théâtre, où ils ne vont en apparence que pour rire ou pour pleurer, devînt pour eux, presque sans qu'ils s'en aperçussent, *une école de mœurs et de vertu.* » C'est ainsi que « la tragédie se sert des passions utiles et louables pour réprimer les passions blâmables et nuisibles : elle emploie, par exemple, les larmes et la compassion dans *Zaïre*, pour nous précautionner contre l'amour violent et jaloux ; l'amour de la patrie dans *Brutus*, pour nous guérir de l'ambition; la terreur et la crainte de la

vengeance céleste dans *Sémiramis*, pour nous faire haïr et éviter le vice... » Si la vivacité des mouvements que le théâtre excite semble ne durer que le temps de la pièce, « leur effet, pour être lent et insensible, n'en est pas moins réel aux yeux du philosophe. Ces mouvements sont des secousses par lesquelles le sentiment de la vertu a besoin d'être réveillé dans nous ; c'est un feu qu'il faut de temps en temps ranimer et nourrir pour l'empêcher de s'éteindre... » Quant à la comédie, « en vain diriez-vous que nous sommes plus frappés du ridicule qu'elle joue que des vices dont ce ridicule est la source; cela doit être, puisque l'objet naturel de la comédie est la correction de nos défauts par le ridicule, leur antidote le plus puissant, et non la correction de nos vices qui demande des remèdes d'un autre genre. Mais son effet n'est pas pour cela de nous faire préférer le vice au ridicule : elle nous suppose pour le vice cette horreur qu'il inspire à toute âme bien née ; elle se sert même de cette horreur pour combattre nos travers, et il est tout simple que le sentiment qu'elle nous suppose nous affecte moins, dans le moment de la représentation, que celui qu'elle cherche à exciter en nous, sans que pour cela elle nous fasse prendre le change sur celui des deux sentiments qui doit dominer dans notre âme. »

Ainsi, pour Rousseau, le théâtre est une école de dépravation ou tout au moins de mollesse; pour d'Alembert, c'est au contraire une école de morale et de vertu. Je trouve qu'il y a exagération des deux côtés : le premier exagère les mauvais effets du théâtre, et le second ses bons effets; celui-ci se trompe d'ailleurs sur son vrai but. Il n'est pas vrai que le but ou l'effet du théâtre soit, ou bien de *purger les passions en les exaltant* (tragédie), ou bien de *corriger les mœurs par le rire* (comédie). C'est là un vieux thème qui, pour avoir été mille fois rebattu, n'en est pas plus conforme à la vérité. L'art théâtral, comme tous les beaux-arts, a son principe et sa fin en lui-même, non dans un but extérieur, quelque édifiant qu'il soit. Il a pour objet de représenter, dans une action qui semble se passer sous nos yeux, les mœurs et les caractères de nos semblables, soit tels qu'ils sont réellement, soit tels qu'ils devraient et pourraient être, et de nous faire goûter le plaisir esthétique qui résulte de la beauté même de cette représentation. Sans doute, puisqu'il s'agit de représenter des hommes, leurs vices et leurs vertus, leur faiblesse et leur force, leur misère et leur grandeur, la lutte de leurs passions et leurs devoirs, la morale ne peut rester étrangère à cet art, et elle ne doit pas lui être indifférente : non-seulement il ne lui est pas permis de l'outrager, mais il doit toujours

s'en inspirer ; et plus le sentiment moral qui l'animera sera élevé, plus le sera ensemble le caractère de sa beauté. Par là aussi il pourra produire un bon effet moral, et cet effet sera d'autant plus grand que son caractère sera plus élevé. En ce sens, il est vrai de dire que le théâtre peut contribuer à moraliser les hommes. Mais il serait ridicule de vouloir faire de chaque pièce de théâtre le développement d'une thèse de morale ou de politique mise en action. Une telle façon d'entendre la moralité de l'art ne pourrait que tourner au détriment de sa beauté propre, comme il est arrivé aux drames vertueux et ennuyeux de Diderot, ou même aux tragédies de Voltaire, lequel en écrivant *Zaïre*, *Brutus*, *Sémiramis*, ne se proposait guère sans doute les fins que d'Alembert assigne à ces pièces, mais dont le théâtre se ressent beaucoup trop de ses préoccupations philosophiques. Aussi bien n'est-ce pas dans les salles de spectacle qu'on va chercher des leçons de morale ; on n'y va chercher tout au plus que le plaisir du beau, et je ne crois pas qu'en général on en retire autre chose, ce qui d'ailleurs est déjà beaucoup. Faites cependant que ce plaisir tourne, autant que possible, au profit du spectateur, rien de mieux ; mais n'oubliez pas que l'objet direct de l'art dramatique, c'est la beauté dramatique. Sur ce point d'Alembert me paraît s'être trompé après tant

d'autres, et je pourrais ajouter, avant tant d'autres.

Si maintenant des considérations générales présentées par Rousseau sur l'effet du théâtre, nous passons aux jugements qu'il porte sur certains auteurs et certaines pièces, par exemple, pour prendre le point le plus important, sur le *Misanthrope* de Molière, nous verrons qu'il ne sort pas moins du vrai, et nous pourrons lui opposer très-justement d'Alembert. Il reproche à l'auteur du *Misanthrope* d'avoir donné à Alceste, ce véritable homme de bien, un personnage ridicule, et d'avoir fait de Philinte, le sage de sa pièce; de Philinte, c'est-à-dire, « d'un de ces honnêtes gens du grand monde dont les maximes ressemblent beaucoup à celles des fripons ; de ces gens si doux, si modérés, qui trouvent toujours que tout va bien, parce qu'ils ont intérêt que rien n'aille mieux; qui sont toujours contents de tout le monde, parce qu'ils ne se soucient de personne ; qui, autour d'une bonne table, soutiennent qu'il n'est pas vrai que le peuple ait faim ; qui, le gousset bien garni, trouvent fort mauvais qu'on déclame en faveur des pauvres ; qui, de leur maison bien fermée, verraient voler, piller, égorger, massacrer tout le genre humain sans se plaindre, attendu que Dieu les a doués d'une douceur très-méritoire à supporter les malheurs d'autrui ».

D'Alembert répond très-bien que Molière n'a nul-

lement eu le dessein de rendre la vertu ridicule; que, quoique le *Misanthrope* divertisse les spectateurs, il n'est pas pour cela ridicule à leurs yeux : « il n'est personne au contraire qui ne l'estime, qui ne soit porté même à l'aimer et à le plaindre. On rit de sa mauvaise humeur, comme de celle d'un enfant bien né et de beaucoup d'esprit ». Il est certain que, si, par quelques travers, Alceste porte à rire, ou plutôt à sourire, ce personnage excite la sympathie des spectateurs, comme il avait celle de l'auteur, qui aussi bien s'y est peint lui-même. Molière n'a pas voulu représenter dans Alceste un modèle de vertu, comme on l'a prétendu en prenant le contre-pied de l'opinion de Rousseau; mais bien moins encore a-t-il voulu ridiculiser en lui la vertu. Quant à Philinte, d'Alembert accorde à Rousseau que c'est un caractère odieux. C'est aller un peu trop loin : Philinte n'est pas plus un personnage odieux qu'Alceste n'est un personnage ridicule. Mais ce qu'il faut reconnaître en tous cas, c'est qu'il n'est pas, comme le croit Rousseau, le sage de la pièce. Il n'est pas vrai, en effet, que Molière le donne pour un sage. Qu'a voulu l'auteur du *Misanthrope ?* Peindre et faire ressortir par leur contraste même deux caractères opposés, mais ayant tous les deux leurs défauts sans être placés pour cela sur la même ligne : ici un caractère sincère, franc, loyal, d'une droiture

inflexible, mais qu'une humeur irritable et emportée pousse à « rompre en visière à tout le genre humain » ; là un caractère accommodant, mais dont la facile indulgence va jusqu'à la faiblesse. Il ne donne point Alceste pour un parfait modèle; mais encore moins donne-t-il Philinte pour un vrai sage.

Après avoir attaqué les spectacles en eux-mêmes, et aussi parce qu'ils contribuent, selon lui, à développer le goût du luxe, de la parure et de la dissipation, Rousseau soutient que l'état de comédien est un état de licence et de mauvaises mœurs. Il faut convenir qu'il dit des choses justes sur les dangers auxquels le théâtre expose les femmes qui s'y montrent, et en général, à ce propos, sur la pudeur, ce sentiment si naturel et si convenable à la femme où certains philosophes de son temps ne voulaient voir qu'un préjugé de l'éducation, et que d'Alembert lui-même, dans un passage d'ailleurs plein d'excellentes observations sur l'éducation des femmes, n'admet que comme une nécessité produite par la société et les lois ; mais il y a bien de l'exagération, à dire que « toute femme qui se montre se déshonore ». On croirait entendre ici l'écho de Bossuet s'écriant, en traitant le même sujet (*Lettres au père Caffaro, théatin*) : « Quelle mère, je ne dis pas chrétienne, mais tant soit peu honnête, n'aimerait mieux voir sa fille dans le tombeau que

sur le théâtre? L'ai-je élevée si tendrement et avec tant de précaution pour cet opprobre? L'ai-je tenue nuit et jour, pour ainsi parler, sous mes ailes avec tant de soin pour la livrer au public? »

Rousseau est tombé ici dans une autre exagération, celle-ci tout à fait ridicule, mais qu'on n'est plus en droit de lui reprocher, parce qu'il l'a condamnée lui-même. Je veux la citer cependant pour montrer par un exemple éclatant jusqu'où pouvait aller chez lui l'entraînement de l'esprit, quand il avait entrepris de soutenir un paradoxe :

« Ces hommes, disait-il, si bien parés, si bien exercés au ton de la galanterie, aux accents de la passion, n'abuseront-ils jamais de cet art pour séduire de jeunes personnes? Ces valets filous, si subtils de la langue et de la main sur la scène, dans les besoins d'un métier plus dispendieux que lucratif, n'auront-ils jamais de distractions utiles? Ne prendront-ils jamais la bourse d'un fils prodigue ou d'un père avare pour celle de Léandre ou d'Argan? Partout la tentation de mal faire augmente avec la facilité; et il faut que les comédiens soient plus vertueux que les autres hommes, s'ils ne sont pas plus corrompus. »

A ce passage Rousseau a mis plus tard cette note, qui le répare dignement :

« On a relevé ceci comme outré et comme ridicule. On a eu raison. Il n'y a point de vices dont les comédiens soient

moins accusés que la friponnerie; leur métier qui les occupe beaucoup, et leur donne même des sentiments d'honneur à certains égards, les éloigne d'une telle bassesse. Je laisse ce passage, parce que je me suis fait une loi de ne rien ôter, mais je le désavoue hautement comme une très-grande injustice. »

J'ajouterai une remarque à la note de Rousseau : c'est que de tous les états de la société, la profession de comédien est celle qui fournit aux prisons le moins de coupables. Qu'on ouvre les statistiques de la justice criminelle, et l'on verra combien peu y figurent, tandis que d'autres professions, qu'on s'attendait beaucoup moins à y rencontrer, y apportent un contingent beaucoup plus considérable.

Rousseau adresse un autre reproche au comédien : c'est de représenter toujours un personnage qui n'est pas le sien, souvent même celui d'un scélérat.

D'Alembert lui répond avec beaucoup de justesse : « Vous feriez le procès très-justement à tous les auteurs de pièces de théâtre, bien plus obligés encore que le comédien de se transformer dans les personnages qu'ils ont à faire parler sur la scène. » Et, en général, il défend fort bien les comédiens contre le discrédit qui les frappe et que Rousseau avait entrepris de justifier par des raisons tirées non-seulement de leur conduite, mais de la nature même de leur état :

« Vous ajoutez qu'il est vil de s'exposer aux sifflets pour de l'argent ; qu'en faut-il conclure ? Que l'état de comédien est celui de tous où il est le moins permis d'être médiocre. Mais en récompense, quels applaudissements plus flatteurs que ceux du théâtre ? C'est là où l'amour-propre ne peut se faire illusion ni sur les succès, ni sur les chutes. Et pourquoi refuserions-nous à un acteur accueilli et désiré du public, le droit, si juste et si noble, de tirer de son talent sa subsistance ? Je ne dis rien de ce que vous ajoutez, pour plaisanter sans doute, que les valets en s'exerçant à voler ouvertement sur le théâtre, s'instruisent à voler dans les maisons et dans les rues. Supérieur, comme vous l'êtes, par votre caractère et par vos réflexions, à toute espèce de préjugés, était-ce là, monsieur, celui que vous deviez préférer pour vous y soumettre et pour le défendre ? Comment n'avez-vous pas senti que si ceux qui représentent nos pièces méritent d'être déshonorés, ceux qui les composent mériteraient aussi de l'être ; et qu'ainsi en élevant les uns et en abaissant les autres, nous avons été tout à la fois bien inconséquents et bien barbares ? Les Grecs l'ont été moins que nous, et il ne faut point chercher d'autres causes de l'estime où les bons comédiens étaient parmi eux. Ils considéraient Esopus par la même raison qu'ils admiraient Euripide et Sophocle. Les Romains, il est vrai, ont pensé différemment ; mais chez eux la comédie était jouée par des esclaves ; occupés des grands objets, ils ne voulaient employer que des esclaves à leurs plaisirs. »

La dernière partie de la lettre de Rousseau à d'Alembert est consacrée à Genève. L'auteur y

cherche ce qui résulterait de l'établissement d'un théâtre dans cette ville au cas où l'avis de d'Alembert et ses raisons détermineraient le gouvernement à l'y souffrir. Il trace, à cette occasion, des mœurs, des exercices, des plaisirs, du caractère des Génevois, des tableaux où il y a sans doute, comme l'ont remarqué les contemporains (1), quelque exagération, et d'où il tire, en tous cas, de fausses conséquences relativement à l'objet en question, mais qui n'en sont pas moins intéressants, non-seulement par la peinture qu'ils nous offrent de la Genève de cette époque, telle du moins que la voyait Rousseau, mais par l'éclat et la fraîcheur du coloris. Passons rapidement en revue ces tableaux en opposant, au besoin, soit à la vérité de ces peintures, soit aux conséquences qu'en tire Rousseau, le témoignage et l'opinion de d'Alembert.

Voici d'abord un tableau fort animé de l'activité de Genève :

« Il me semble que ce qui doit d'abord frapper tout étranger entrant dans Genève, c'est l'air de vie et d'activité qu'il y voit régner. Tout s'occupe, tout est en mouvement, tout s'empresse à son travail et à ses affaires. Je ne crois pas que nulle aussi petite ville au monde offre un pareil spectacle.

(1) Grimm entre autres : « M. Rousseau, dit-il, arrange dans sa tête un tableau de Genève, non comme il est, mais comme il veut qu'il soit, pour pouvoir défendre à sa patrie les spectacles. »

Visitez le quartier Saint-Gervais, toute l'horlogerie de l'Europe y paraît rassemblée. Parcourez le Molard et les rues basses, un appareil de commerce en grand, des monceaux de ballots, de tonneaux confusément jetés, une odeur d'Inde et de droguerie, vous font imaginer un port de mer. Aux Pâquis, aux Eaux-Vives, le bruit et l'aspect des fabriques d'indienne et de toile peinte semblent vous transporter à Zurich. La ville se multiplie en quelque sorte par les travaux qui s'y font ; et j'ai vu des gens, sur ce premier coup d'œil, en estimer le peuple à cent mille âmes. »

Il semble qu'une ville si industrieuse et si laborieuse devrait avoir besoin plus qu'aucune autre des distractions du théâtre ; Rousseau en conclut tout le contraire : « Les bras, l'emploi du temps, la vigilance, l'austère parcimonie, voilà les trésors des Génevois ; voilà avec quoi nous attendons un amusement de gens oisifs, qui, nous ôtant à la fois le temps et l'argent, doublera réellement notre perte. »

Rousseau prétend qu'une ville comme Genève ne pourrait fournir assez de spectateurs pour soutenir une comédie à demeure. Il allègue d'abord le goût des Génevois pour la campagne, goût qu'il décrit très-bien :

« Le Génevois aime excessivement la campagne ; on en peut juger par la quantité de maisons répandues autour de la ville. L'attrait de la chasse et la beauté des environs entre-

tiennent ce goût salutaire. Les portes, fermées avant la nuit, ôtent la liberté de la promenade au dehors, et les maisons de campagne étant si près, fort peu de gens aisés couchent en ville durant l'été. Chacun, ayant passé la journée à ses affaires, part le soir à portes fermantes, et va dans sa petite retraite respirer l'air le plus pur et jouir du plus charmant paysage qui soit sous le ciel. Il y a même beaucoup de citoyens et de bourgeois qui y résident toute l'année, et n'ont point d'habitation dans Genève. »

« Tout cela, conclut Rousseau, est autant de perdu pour la comédie ; et, pendant toute la belle saison, il ne restera presque, pour l'entretenir, que des gens qui n'y vont jamais. »

D'Alembert répond qu'il n'est pas nécessaire que le théâtre soit ouvert toute l'année, qu'il suffirait de l'ouvrir l'hiver, et qu'on pourrait ainsi réserver l'été à la campagne et aux exercices militaires vantés par Rousseau. Il aurait pu ajouter, en généralisant la question, que le théâtre, tel qu'il existe de notre temps, n'est guère fait que pour l'hiver, et non pour l'été. Je n'ai jamais compris, pour ma part, quel plaisir on pouvait trouver à s'enfermer et à s'entasser dans une étroite salle de spectacle, à la lumière d'un lustre éclairant une nuit factice et au milieu d'une astmophère étouffée, alors que les derniers éclats du soleil, la brise du soir, le parfum des fleurs et le chant des oiseaux invitent à la promenade.

Mais, pour revenir à Genève, qui supportera la dépense ? car il est impossible, selon Rousseau, qu'un théâtre s'y soutienne par le seul concours des spectateurs. « Il faudra donc de deux choses l'une : ou que les riches se cotisent pour le soutenir, charge onéreuse qu'assurément ils ne seront pas d'humeur à supporter longtemps ; ou que l'État s'en mêle et le soutienne à ses propres frais », chose impraticable, puisque le théâtre est, suivant notre auteur, souverainement impopulaire à Genève. Il défie « d'assembler ses concitoyens en conseil général dans le temple de Saint-Pierre et là de leur proposer d'accorder un impôt pour l'établissement de la comédie ».

D'Alembert, sans discuter ce dernier point, ni en général la question de l'intervention de l'État en pareille matière, répond que, quand il serait vrai que la recette journalière ne suffirait pas à l'entretien du spectacle à Genève, il y a lieu de croire que plusieurs citoyens opulents de cette ville (une des plus riches de l'Europe, à proportion de son étendue) fourniraient sans peine à une partie de la dépense ; « c'est du moins, ajoute-t-il, la disposition où plusieurs d'entre eux m'ont paru être, et c'est en conséquence que j'ai hasardé la proposition qui vous alarme. » Il avait déjà dit plus haut : « C'est d'après un désir qui m'a paru presque général dans vos

concitoyens que j'ai proposé l'établissement d'un théâtre dans leur ville. »

Ce désir n'était peut-être pas aussi général que le suppose d'Alembert; mais il y a bien de l'exagération dans ce que dit Rousseau de l'indignation qu'excitera parmi ses concitoyens l'établissement d'un théâtre :

« Combien de généreux citoyens verront avec indignation ce monument du luxe et de la mollesse s'élever sur les ruines de notre antique simplicité, et menacer de loin la liberté publique? Pensez-vous qu'ils iront autoriser cette innovation de leur présence, après l'avoir hautement improuvée? Soyez sûr que plusieurs vont sans scrupule au spectacle à Paris, qui n'y mettront jamais les pieds à Genève, parce que le bien de leur patrie leur est plus cher que leur amusement. Où sera l'imprudente mère qui osera mener sa fille à cette dangereuse école? Et combien de femmes respectables croiraient se déshonorer en y allant elles-mêmes! Si quelques personnes s'abstiennent à Paris d'aller au spectacle, c'est uniquement par un principe de religion, qui sûrement ne sera pas moins fort parmi nous; et nous aurons de plus les motifs de mœurs, de vertu, de patriotisme, qui retiendront encore ceux que la religion ne retiendrait pas. »

Rousseau soutient encore que l'établissement d'un théâtre à Genève ferait nécessairement tomber les *cercles*, dont il explique, à ce propos, l'origine, la nature et l'objet. Il convient que les cercles

d'hommes ont aussi leurs inconvénients : « on joue, on boit, on s'enivre, on passe les nuits » ; mais il affirme que, malgré ces abus, « de toutes les sortes de liaisons qui peuvent rassembler les particuliers dans une ville comme Genève, les cercles forment, sans contredit, la plus raisonnable, la plus honnête et la moins dangereuse, parce qu'elle ne veut ni ne peut se cacher, qu'elle est publique, permise, et que l'ordre et la règle y règnent ». Je n'y contredis pas ; seulement, le danger que redoutait Rousseau n'était nullement évident, et l'on trouva qu'en parlant, comme il le faisait, de l'amour des Génevois pour la boisson, et des Génevoises pour la médisance, il ne peignait plus exactement les goûts et les mœurs de ses concitoyens.

C'est le reproche que lui adresse d'Alembert dans ces lignes malicieuses :

« Enfin rien, ce me semble, ne souffrirait dans votre patrie de l'établissement d'un théâtre, pas même l'ivrognerie des hommes et la médisance des femmes, qui trouvent l'une et l'autre tant de faveur auprès de vous. Mais quand la suppression de ces deux derniers articles produirait, pour parler votre langage, *un affaiblissement d'État*, je serais d'avis qu'on se consolât de ce malheur. Il ne fallait pas moins qu'un philosophe exercé comme vous aux paradoxes, pour nous soutenir qu'il y a moins de mal à s'enivrer et à médire qu'à voir représenter *Cinna* et *Polyeucte*. Je parle ici

d'après la peinture que vous avez faite vous-même de la vie journalière de vos citoyens, car je n'ignore pas qu'ils se récrient fort contre cette peinture ; le peu de séjour, disent-ils, que vous avez fait parmi eux, ne vous a pas laissé le temps de les connaître, ni d'en fréquenter assez les différents états, et vous avez représenté comme l'esprit général de cette sage république, ce qui n'est tout au plus que le vice obscur et méprisé de quelques sociétés particulières. »

Rousseau convient cependant qu'il faut des spectacles dans une république : « Il en faut beaucoup. C'est dans les républiques qu'ils sont nés ; c'est dans leur sein qu'on les voit briller avec un véritable air de fête. » Mais quels spectacles propose-t-il ? Des fêtes comme celles qui existaient déjà : « Nous avons tous les ans des revues, des prix publics, des rois de l'arquebuse, du canon, de la navigation. On ne peut trop multiplier des établissements si utiles et si agréables ; on ne peut trop avoir de semblables rois. » Ces sortes de fêtes conviennent mieux l'été ; pour l'hiver, Rousseau propose des *bals solennels et périodiques, ouverts indistinctement à toute la jeunesse à marier, sous la présidence d'un magistrat nommé par le conseil*.

C'est ce qui faisait dire à d'Alembert, objectant à Rousseau le goût presque général qu'il avait trouvé chez ses concitoyens pour le théâtre : « J'ai peine à croire qu'ils se livrent avec autant de plaisir aux

amusements que vous y substituez. On m'assure même que plusieurs de ces amusements, quoiqu'en simple projet, alarment déjà de graves ministres ; qu'ils se récrient surtout contre les danses que vous voulez mettre à la place de leur comédie, et qu'il leur paraît plus dangereux encore de se donner en spectacle que d'y assister. »

Telle est, en laissant de côté bien des détails qu'il eût été trop long d'analyser et de discuter, la polémique à laquelle donna lieu entre d'Alembert et Rousseau la question de l'établissement d'un théâtre à Genève. Grimm, dans sa *Correspondance*, trouve ridicule que ces deux philosophes aient débattu devant le public de Paris ce qui convenait ou pouvait nuire à Genève. Mais la question était plus générale que Grimm ne le supposait ; et, dans ses termes généraux, elle ne manquait certainement pas d'intérêt pour la république même des lettres. Aussi d'autres littérateurs y prirent-ils part, Marmontel entre autres ; un grand nombre d'écrits furent publiés à ce sujet.

Il est curieux de voir comment la réponse de d'Alembert fut appréciée par Rousseau. Il n'en dit qu'un mot, dans une lettre au chevalier de Lorenzy, du 21 mai 1759: « M. d'Alembert m'a envoyé son recueil où j'ai vu la réponse. Je m'étais tenu à l'examen de la question, j'avais oublié l'adversaire. Il n'a

pas fait de même : il a plus parlé de moi que je n'avais parlé de lui ; il a donc tort. »

Il est vrai que la réponse de d'Alembert contient plus d'un trait malicieux contre Rousseau, mais rien que de très-poli ; elle témoigne même de beaucoup d'estime pour sa personne et d'admiration pour son génie. Rousseau, tout en traitant d'Alembert avec une grande considération, ne s'était pourtant pas abstenu de toute insinuation malveillante (1) ; et, sur un autre point, où il le reprend si malencontreusement, au sujet de ce qu'avait dit d'Alembert de la doctrine des ministres de Genève, son langage était de nature à offenser ce philosophe, qui lui répond, sur cet article, avec une extrême dignité. Il faut le dire à l'honneur de d'Alembert, il a toujours traité Rousseau avec beaucoup de ménagement ; et, quand Voltaire se déchaînait contre le pauvre Jean-Jacques, il a très-bien su lui rappeler les égards qu'il devait à ce génie maladif : « Jean-Jacques Rousseau, lui écrivait-il un jour (9 avril 1761), est un malade de

(1) « Je n'exposerai point mes conjectures sur les motifs qui ont pu vous porter à nous proposer un établissement si contraire à nos maximes. Quelles que soient vos raisons, il ne s'agit pour moi que des nôtres ; et tout ce que je me permettrai de dire à votre égard, c'est que vous serez sûrement le premier philosophe qui ait jamais excité un peuple libre, une petite ville et un État pauvre à se charger d'un spectacle public. »

beaucoup d'esprit, et qui n'a d'esprit que quand il a la fièvre. Il ne faut ni le guérir ni l'outrager. »

Il est curieux aussi de voir quel fut pour Genève le résultat du débat engagé entre Rousseau et d'Alembert. Huit ans à peine après la publication de la *Lettre sur les spectacles*, en avril 1766, au milieu des discussions civiles qui s'étaient renouvelées et qui étaient devenues plus vives que jamais, un entrepreneur établit un théâtre avec la permission du gouvernement; mais la salle ayant été brûlée deux ans après (février 1768), — on ne manqua pas d'attribuer cet incendie aux amis de Rousseau, — le sénat n'osa pas donner une permission nouvelle pour le rétablissement du théâtre; et il fallut que les particuliers qui ne pouvaient se passer de ce divertissement se cotisassent (1773) pour faire construire à Châtelaine, village alors français, une salle de spectacle dont nous voyons encore le bâtiment. Le théâtre ne fut rétabli à Genève que plus tard, dans des circonstances analogues à celles qui l'avaient déjà fait tolérer. A l'époque de la nouvelle intervention du gouvernement français, en 1782, le gouvernement de Genève fit venir des comédiens qui restèrent après l'édit de pacification; et il fit construire lui-même une salle, qui fut ouverte le 18 octobre 1783, celle même qui subsiste encore aujourd'hui. Ainsi la lettre de Rousseau n'empêcha pas l'établis-

sement d'un théâtre dans sa ville natale, et cet établissement n'eut pas tous les effets qu'il en prédisait. « Il est donc prouvé par le fait, » comme le remarque un de ses éditeurs, M. Pétitain, après avoir rapporté les détails précédents, « il est donc prouvé par le fait qu'en employant toute son éloquence pour empêcher l'établissement d'un théâtre dans sa patrie, l'illustre philosophe de Genève a fait plus de bruit que la chose ne valait. »

Oui, cela est vrai, mais il ne faudrait pas regretter que Rousseau ait écrit cet ouvrage, même tel qu'il est, avec ses paradoxes et ses exagérations. Comme le dit si bien M. Villemain (1), « la thèse académique a disparu, le sentiment moral prédomine. Souvenirs de l'antiquité et des vies de Plutarque, mœurs pures de quelques peuples modernes pauvres et simples, vertus républicaines, douces vertus de famille, de combien d'heureux et touchants tableaux vous remplissez ces pages, écrites par un solitaire dans le dépit des passions et l'amertume du cœur ! » Il y a, en effet, dans Rousseau, un grand sentiment, qui compense bien des défauts. D'Alembert, quoiqu'il n'ait pas toujours lui-même bien posé la question, a presque toujours raison contre lui; mais il ne s'élève jamais jusqu'à cet idéal de la vie morale,

(1) *Tableau de la littérature au XVIII[e] siècle*, 24[e] leçon.

que Rousseau aime à contempler et qui inspire si bien son éloquence.

Si maintenant nous cherchons à résumer le rôle de d'Alembert au XVIIIe siècle, dans l'ordre des idées morales et politiques, voici ce qu'il est juste de dire. Il n'a, dans cet ordre d'idées, ni découvert, ni même marqué d'une forte empreinte aucune des grandes pensées qui font la gloire de ce siècle ; mais il a adopté, soutenu et propagé, soit dans l'*Encyclopédie*, dont il a été l'un des fondateurs, et dont il a écrit la préface, soit dans d'autres ouvrages, la philosophie de son temps, en ce qu'elle offrait de vrai, de large, de généreux, comme aussi en ce qu'elle avait de faux, d'étroit, d'insuffisant ; et il a été l'un de ses plus utiles patrons, non-seulement par le talent de littérateur qu'il joignait au génie du géomètre, et par la considération que lui donnaient ce double talent et la dignité de son caractère, mais encore par la grande position qu'il occupait dans les Académies. Avec lui, la philosophie nouvelle prit rang dans ces sociétés officielles ; nous avons vu qu'elle y perdit quelque chose du côté de la franchise ; mais elle obtint ainsi plus de force contre ses adversaires et plus d'empire dans certaines classes. D'Alembert était précisément l'homme dont elle avait besoin pour étendre son crédit jusque dans ces régions.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME.

ERRATA

—

Page 28, ligne 11, *au lieu de* ne l'aurait jamais employé, *lisez* ne l'avait jamais employé

P. 34, l. 1, *au lieu de* où il lui prodigue, *lisez* où il prodigue à Rousseau

P. 46, l. 5 et 6, *au lieu de* Rousseau juge Jean-Jacques, *lisez* Rousseau juge de Jean-Jacques

P. 69, l. 23 (note), *au lieu de* votre gloire à l'air, *lisez* votre gloire à l'être

P. 88, l. 13, *au lieu de* quel invariable argument, *lisez* quel invincible argument

P. 92, l. 1, *au lieu de* n'y avaient pas, *lisez* n'y aient pas

P. 131, l. 22, *au lieu de* dans sa raison, *lisez* sans la raison

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DU DEUXIÈME VOLUME.

Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

CHARLES DE RÉMUSAT. Philosophie religieuse.
ALBERT LEMOINE. Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl.
— De la physionomie et de la parole.
MILSAND. L'Esthétique anglaise, étude sur John Ruskin.
A. VÉRA. Essai de philosophie hégélienne.
BEAUSSIRE. Antécédents de l'Hégélianisme dans la philosophie française.
BOST. Le Protestantisme libéral.
FRANCISQUE BOUILLIER. Du Plaisir et de la Douleur.
ED. AUBER. Philosophie de la médecine.
LEBLAIS. Matérialisme et Spiritualisme, précédé d'une préface par M. E. LITTRÉ (de l'Institut).
AD. GARNIER. De la morale dans l'antiquité, précédé d'une introduction par M. PRÉVOST-PARADOL (de l'Académie française).
SCHŒBEL. Philosophie de la raison pure.
BEAUQUIER. Philosophie de la musique.
TISSANDIER. Du Spiritisme et des Sciences occultes.
J. MOLESCHOTT. La Circulation de la vie. Lettres sur la physiologie en réponse aux Lettres sur la chimie de Liebig. 2. vol., traduit de l'allemand par M. le docteur Cazelles.
L. BUCHNER. Science et Nature, traduit de l'allemand par Aug. Delondre. 2 vol.
ATHAN. COQUEREL FILS. Origines et transformations du christianisme.
JULES LEVALLOIS. Déisme et Christianisme.

ÉDITIONS ÉTRANGÈRES.

ÉDITIONS ANGLAISES.

H. TAINE. The Philosophie of art. 1 vol. in-18 relié. 3 shil.
PAUL JANET. The Materialism of the present day. A critique of Dr Büchner's system, translated by prof. Gustav. Masson. 1 vol. in-18 relié. 3 shil.

ÉDITIONS ALLEMANDES.

H. TAINE. Philosophie der Kunst. 1 vol. in-18. 1 thal.
PAUL JANET. Der Materialismus unzerer Zeit in Deutschland uberzetzt von Prof. von Reichlin-Meldegg, mit einem Vorwort von Dr von Fichte. 1 vol. in-18. 1 thal.

BIBLIOTHÈQUE

D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 à 3 fr. 50

Volumes parus.

CARLYLE. Histoire de la Révolution française, traduite de l'anglais par M. Élias Regnault. Tome Ier : LA BASTILLE. Tome II : LA CONSTITUTION.

VICTOR MEUNIER. Science et Démocratie. 2 vol.

JULES BARNI. Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle. 2 vol.

AUGUSTE LAUGEL. Les États-Unis pendant la guerre (1861-1865). Souvenirs personnels. 1 vol.

DE ROCHAU. Histoire de la Restauration, traduite de l'allemand par M. Rosenwald, précédée d'une Introduction par M. Eug. Yung. 1 vol.

Volumes à paraître.

CARLYLE. Histoire de la Révolution française; tome III : LA GUILLOTINE.

CHALLEMEL-LACOUR. Histoire de Louis-Philippe, 1 vol.

DE ROCHAU. Histoire de Louis-Philippe, traduite de l'allemand par M. Rosenwald. 1 vol.

FRÉDÉRIC MORIN. Les Historiens du XIXe siècle. 1 vol.

EUGÈNE DESPOIS. Le Vandalisme révolutionnaire. 1 vol.

EUG. YUNG. La Révolution italienne. 1 vol.

ED. HERVÉ. Les grands orateurs contemporains en Angleterre.

ÉDITIONS ÉTRANGÈRES.

AUGUSTE LAUGEL. The United States during the war. 1 beau vol. in-8 relié. 7 shill. 6 p.

Cl. BERNARD. **Leçons sur les propriétés des tissus vivants,** faites à la Sorbonne, publiées par M. Émile Alglave. 1866, 1 vol. in-8 avec 92 figures. 8 fr.

BOUCHARDAT. **Le travail,** son influence sur la santé (conférences faites aux ouvriers). 1863, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

BOUCHARDAT et H. JUNOD. **L'Eau-de-vie et ses dangers,** conférences populaires. 1 vol. in-8 1 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Des hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions,** des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme. 1862, 3e édition très-augmentée. 7 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Du Suicide et de la folie suicide.** 1865, 2e édition, 1 vol. in-8. 7 fr.

Conférences historiques de la Faculté de médecine faites pendant l'année 1865. (*Les chirurgiens érudits,* par M. Verneuil. — *Gui de Chauliac*, par M. Follin. — *Celse,* par M. Broca. — *Wurtzius*, par M. Trélat. — *Rioland*, par M. Lefort. — *Levret*, par M. Tarnier. — *Harvey*, par M. Béclard. — *Stahl*, par M. Lasègue. — *Jenner*, par M. Lorain. — *Jean de Vier et les Sorciers*, par M. Axenfeld. — *Laennec*, par M. Chauffard. — *Sylvius*, par M. Gubler. — *Stoll*, par M. Parrot, 1 vol. in-8.) 6 fr.

CUVIER. **Discours sur les révolutions de la surface du globe** et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal, 8e édition, 1 vol. in-18, avec 7 figures. 2 fr. 50

DELEUZE. **Instruction pratique sur le magnétisme animal,** précédée d'une notice sur la vie et les ouvrages de l'auteur, et suivie d'une lettre d'un médecin étranger. 1853. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

D'ARCHIAC. **Leçons sur la Faune quaternaire** professées au Muséum d'histoire naturelle. 1865, 1 vol. in-8. 3 fr. 50

DU POTET. **Traité complet de magnétisme,** cours en douze leçons. 1856, 3e édition, 1 vol. de 634 pages. 7 fr.

DURAND (de Gros). **Essais de physiologie philosophique,** suivis d'une Étude sur la théorie de la méthode en général, 1866, 1 vol. in-8 de 620 pages. 8 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Dogme et rituel de la haute magie.** 1861, 2e édit., 2 vol. in-8, avec 24 figures. 18 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Histoire de la magie,** avec une exposition claire et précise de ses procédés, de ses rites et de ses mystères. 1860, 1 vol. in-8, avec 90 figures. 12 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **La clef des grands mystères** suivant Hénoch, Abraham, Hermès Trismégiste et Salomon. 1861, 1 vol. in-8, avec 22 planches. 12 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Philosophie occulte. Fables et symboles,** avec leur explication où sont révélés les grands secrets de la direction du magnétisme universel et des principes fondamentaux du grand œuvre. 1863, 1 vol. in-8. 7 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **La science des esprits**, révélation du dogme secret des Kabbalistes, esprit occulte de l'Évangile, appréciation des doctrines et des phénomènes spirites. 1865, 1 vol. in-8. 7 fr.

FAU. **Anatomie des formes du corps humain**, à l'usage des peintres et des sculpteurs, 1866, 1 vol. in-8 et atlas de 25 planches. 2e édition.
Prix, figures noires. 20 fr.
Prix, figures coloriées. 35 fr.

HÉMENT. **Les Conférences du quai Malaquais.** — Félix Hément, *Les Mouvements de la mer et de l'atmosphère.* — Louis Jourdan, *Blanche de Castille.* — Ernest Morin, *Le Cardinal de Retz et M. Vincent.* — Th. Sauvestre, *De l'éducation des femmes.* — Évariste Thévenin, *Histoire du théâtre en France.* — P. Vulpian, *Le Budget de la famille et le budget de l'État*, 1re année 1865, 1 vol. in-12 de 172 pages. 1 fr. 50

JOLY. **Leçons sur la génération spontanée**, 2 brochures in-8. 1 fr.

LAFONTAINE. **L'Art de magnétiser**, ou le magnétisme animal, considéré sous les points de vue théorique, pratique et thérapeutique. 1860, 3e édition, 1 vol. in-8, avec figures. 5 fr.

LAFONTAINE. **Mémoires d'un magnétiseur**. 1866, 2 vol. in-8. 7 fr.
Avec le portrait de l'auteur. 8 fr.

LEYDIG. **Traité d'histologie comparée de l'homme et des animaux**, traduit de l'allemand par M. le docteur Lahillonne, 1866, 1 fort vol. in-8 avec 270 figures dans le texte. 15 fr.

LONGET. **Mouvement circulaire de la matière dans les trois règnes**, tableaux de physiologie avec fig. coloriées. 1866. 7 fr.

MENIÈRE. **Études médicales sur les poëtes latins.** 1858, 1 vol. in-8. 6 fr.

MENIÈRE. **Cicéron médecin**, étude médico-littéraire. 1862, 1 vol. in-18. 4 fr. 50

MENIÈRE. **Les Consultations de madame de Sévigné**, étude médico-littéraire. 1 vol. in-8. 1864. 3 fr.

MEUNIER (Victor). **La Science et les Savants.**
1re année, 1864, 1 vol. in-18. 3 fr. 50
2e année, 1865, 1er semestre, 1 vol. in-18. 3 fr. 50
2e année, 1865, 2e semestre, 1 vol. in-18. 3 fr. 50
Cet ouvrage paraît tous les six mois.

MILSAND. **Le Code civil et la liberté**. 1865, in-8. 2 fr.

MIRON. **De la séparation du temporel et du spirituel.** 1866, in-8. 3 fr. 50

MOREL. **Traité des champignons** au point de vue botanique, alimentaire et toxicologique, orné de plus de 100 figures. 1865, 1 vol. in-18 de 300 pages.
Prix figures noires. 4 fr.
Prix figures coloriées. 8 fr.

MORIN. **Du magnétisme et des sciences occultes.** 1860, 1 vol. in-8. 6 fr.

MUNARET. **Le médecin des villes et des campagnes.** 4e édition, 1862, 1 vol. gr. in-18. 4 fr. 50

Notions d'anatomie et de physiologie générales.

TAULE. *Notions sur la nature et les propriétés de la matière organisée.* 1866. 3 fr. 50

ONIMUS. *De la théorie dynamique de la chaleur dans les sciences biologiques.* 1866. 3 fr.

CLÉMENCEAU. *De la génération des éléments anatomiques.* 1866. Prix. 4 fr.

POUGNET. **Hiérarchie et Décentralisation,** 1866, 1 vol. gr. in-8 de 160 pages. 3 fr.

PRESSENSÉ (E. de). **Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre,** 1866, 2e édition, 1 vol. in-8. 7 fr. 50

SHRIMPTON. **La Guerre d'Orient**, l'armée anglaise et miss Nightingale. 1 vol. in-8. 2 fr.

SIÉREBOIS. **Autopsie de l'âme,** sa nature, ses modes, sa personnalité, sa durée, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

THÉVENIN (ÉVARISTE). **Hygiène publique,** résumé de dix ans de travaux au conseil de salubrité, de 1849 à 1858. 1 vol. in-18, 1863. 2 fr. 50

VIRCHOW. **Des Trichines,** à l'usage des médecins et des gens du monde, traduit de l'allemand par M. Onimus, avec figures, 1864. In-8. fr.

VULPIAN. **Leçons de physiologie générale et comparée du système nerveux** faites au Muséum d'histoire naturelle, recueillies et rédigées par M. Ernest Brémond, 1 fort vol. in-8. Prix. 10 fr.

WOILLEZ (Madame). **Les Médecins moralistes,** code philosophique et religieux extrait des écrits des médecins anciens et modernes, notamment des docteurs français contemporains, avec un Discours préliminaire de feu le professeur Brachet (de Lyon), et une Notice par le docteur Descuret. 1862, in-8. fr.

Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-18, à 3 fr. 50 c.

VOLUMES PARUS :

CARLYLE. **Histoire de la Révolution française,** traduite de l'anglais par M. Elias Regnault. Tome I[er], 2[e] édition : LA BASTILLE. Tome II : LA CONSTITUTION.

VICTOR MEUNIER. **Science et Démocratie,** 2 vol.

JULES BARNI. **Histoire des idées morales et politiques en France au dix-huitième siècle.**

Tome I[er] (Introduction. — L'abbé de Saint-Pierre. — Montesquieu. — Voltaire).

Tome II (Jean-Jacques Rousseau. — Diderot. — D'Alembert).

AUGUSTE LAUGEL. **Les États-Unis pendant la guerre** (1861-1865). SOUVENIRS PERSONNELS, 1 vol.

DE ROCHAU. **Histoire de la Restauration**, traduite de l'allemand par M. Rosenwald, 1 vol.

VOLUMES A PARAITRE :

Carlyle. Histoire de la Révolution française. Tome III : LA GUILLOTINE.

Edouard Hervé. Histoire de l'Europe sous le second empire, 1 vol.

Alfred Assolant. Histoire de Napoléon I[er], 1 vol.

Challemel-Lacour. Histoire de Louis-Philippe, 1 vol.

Frédéric Morin. Les Historiens au XIX[e] siècle, 1 vol.

Eugène Despois. Le Vandalisme révolutionnaire, 1 vol.

Eug. Yung. La Régénération de l'Italie, 1 vol.

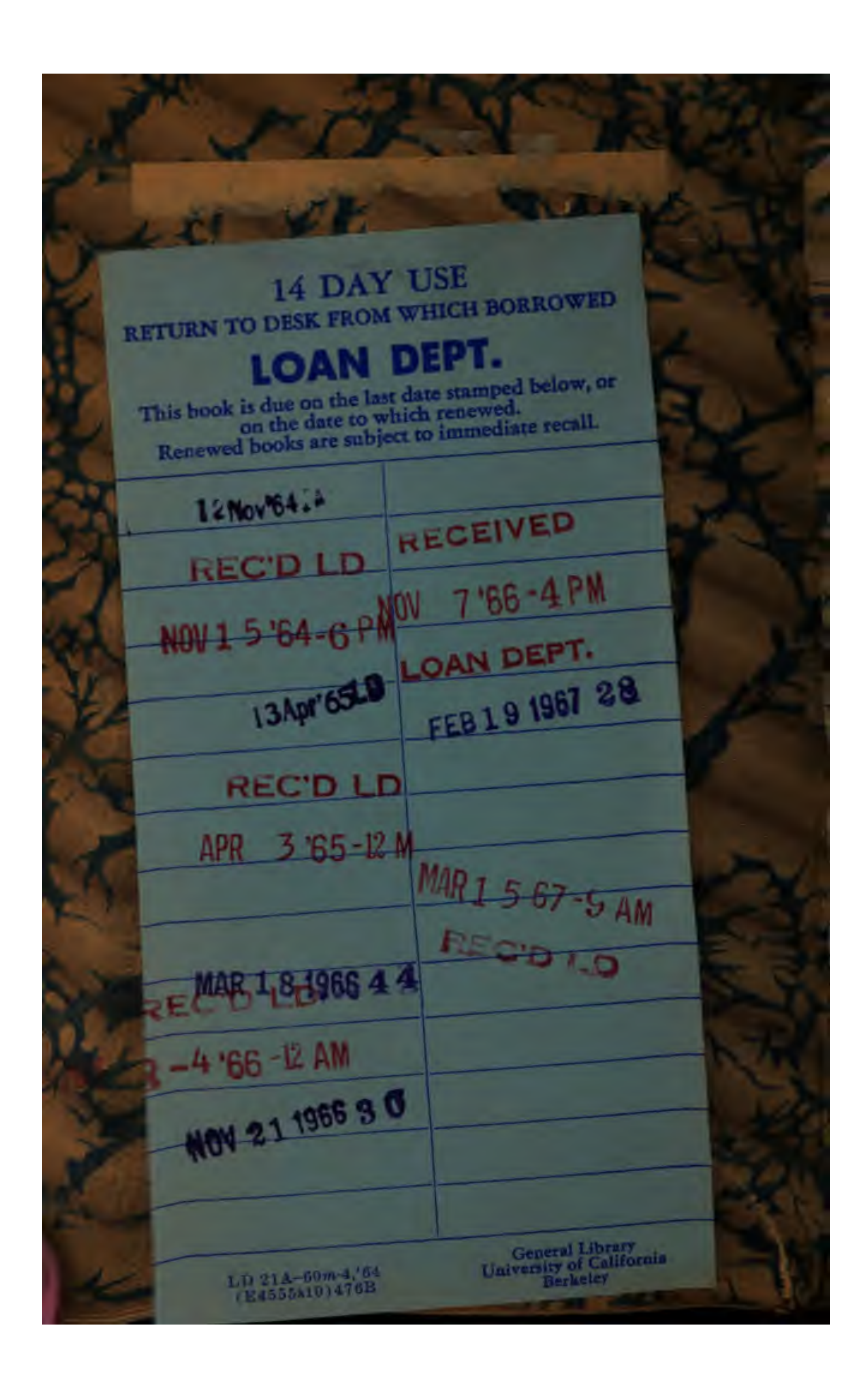
Eug. Véron. Histoire de la Prusse depuis la mort de Frédéric II jusqu'à nos jours.

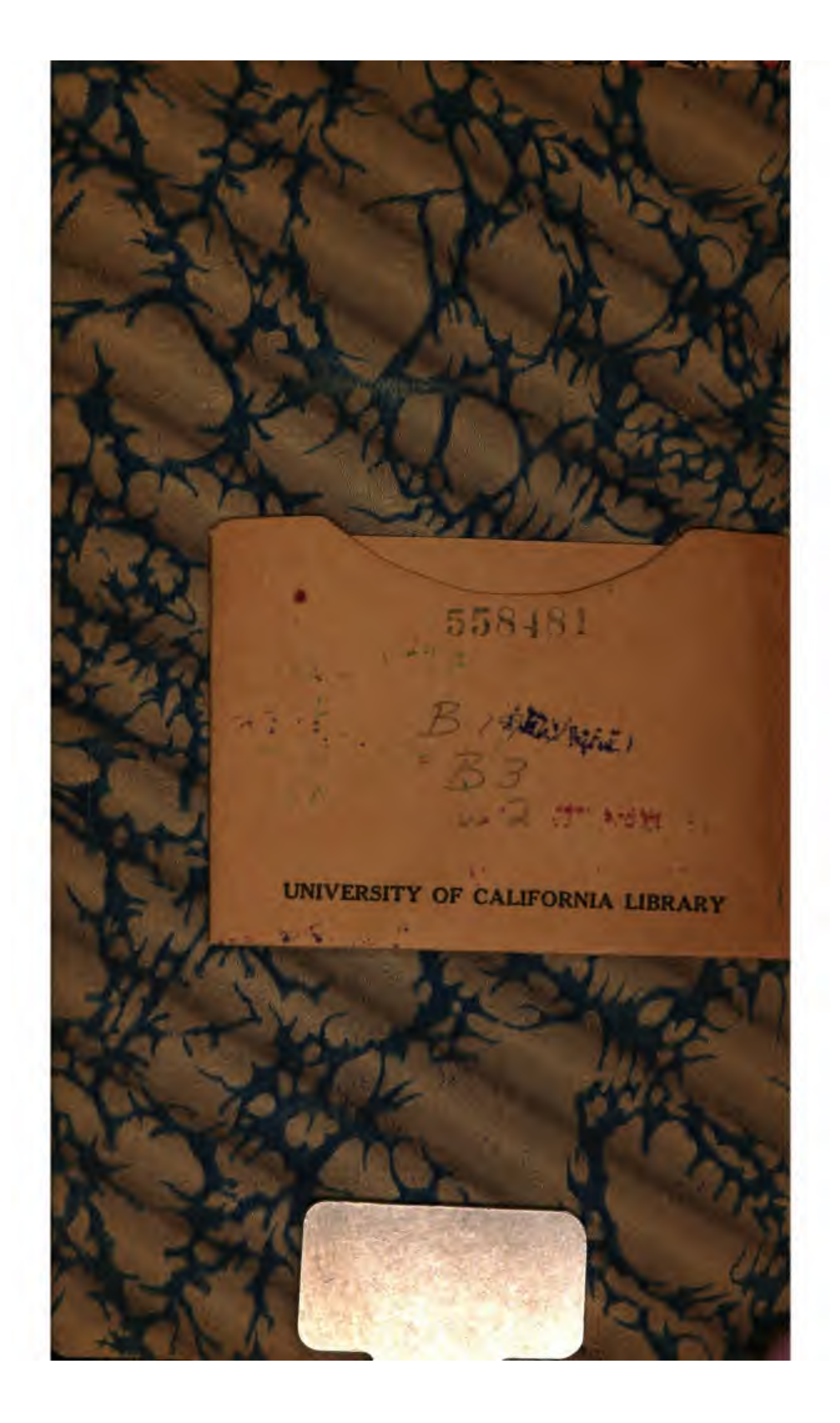
Elias Regnault, Histoire économique de la Révolution de 1848

ÉDITIONS ÉTRANGÈRES :

The United States during the war, by AUGUSTE LAUGEL. Un beau vol. in-8, relié .... 7 sh. 6 p

Paris. — Imprimerie de E. Martinet, rue Mignon, 2.




558481
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY